汉译世界学术名著丛书

知性改进论

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

汉译世界学术名著丛书

知性改进论

并论最足以指导人达到对事物的真知识的途径

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

贺 麟 译

商务印书馆

1986年·北京

汉译世界学术名著丛书

知 性 改 进 论

并论最足以指导人达到对事物

的真知识的途径

〔荷兰〕斯宾诺莎 著 贺 麟 译

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街 36 号）

新 华 书 店 北 京 发 行 所 发 行

北 京 第 二 新 华 印 刷 厂 印 刷

统一书号：2017 · 52

1960 年 2 月第 1 版　　开本 850×1168 1/24

1986 年 6 月北京第 3 次印刷　　字数 49 千

印数 11,000 册　　印张 2 插页 4

定价：0.74 元

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1985 年 10 月

目　　录

译者序言 ………… 2
预告读者 ………… 17
一　导言：论哲学的目的 ………… 18
二　论知识的种类 ………… 24
三　论知性 ………… 28
四　论想像 ………… 35
五　论界说 ………… 52
译后记 ………… 60

译者序言

——斯宾诺莎的方法论和认识论评介——

《知性[①]改进论》是斯宾诺莎关于方法论和认识论的著作。这书大约是他在 1661 年冬天到 1662 年春天所写的。因为他在 1662 年 4 月左右给奥尔登堡的一封信[②]里曾提到这篇文章的手稿。

这是一本没有完成的著作。虽说没有完成，却仍然是一篇可以告一段落的、内容丰富的独立的论文，并且可以当作他的中心著作《伦理学》的导言来看。在本篇他自己所加的小注中，有几处常常提到“我将于我的哲学中加以说明”。这里所说的“我的哲学”即指他当时胸有成竹、计划要写的《伦理学》一书而言。

《知性改进论》作为方法论来看，是斯宾诺莎在这一段期间认真学习和研究培根的《新工具》（1620 年初次出版）和笛卡尔的著作，特别是他的《方法谈》（1637 年初次出版）所提示的方法问题的继承、发展与批判。

《知性改进论》与《新工具》的关系首先表现在篇名《知性改进》（De Intellectus Emendatione）上，因为在《新工具》中培根常常提到“校正知性”、“净化知性”或“医治和净化知性的方式”。但差别在于：培根从经验主义出发，认知性本身有病，须加医治，且须注重

① “知性”的拉丁文为 intellectus，与德文的 der Verstand，英文的 understanding 或 intellect 同义，在这里主要是理解力，理性认识的能力，思维、分析、推理的能力的意思，在斯宾诺莎时代，知性与理性还没有象在康德和黑格尔那里有严格的区别。我把 intellectus 有时译作知性以表示它是与理性、感性并列的认识能力，有时译作理智以表示它是与意志、情感、直觉有区别的理智作用。

② 参看《斯宾诺莎通信集》第六号信。

经验或实验，而斯宾诺莎则从理性主义出发，认知性为自然之光，本身无病，只须扩充发展。当然，经验主义与理性主义都各有其片面性。其次，本篇所说的来自泛泛经验的第二种知识，而“泛泛经验”（experientia vaga）一词也是从培根那里得来（见《新工具》第一〇〇箴言），不过在这里他说这种知识“本身不甚确定，无有必然性”，含有贬低经验方法的意思。又如本篇第三十及三十一节所说的知识工具与物质工具的比喻，也是借用培根所说的“心的工具”和“手的工具”（见《新工具》第一卷第二箴言）。此外本篇第四十五节反对成见（prejudicia）显然是继承培根攻击偶象（idola）的精神，因为培根有时也称偶象为成见，而本篇第八十八和八十九节之攻击名词，则是与培根攻击“市场的偶象”意思基本上相同。不过斯宾诺莎指出，培根与笛卡尔相同，都认“人的意志是自由的”[①]，或者用培根自己的话说，“人的理智不是干燥的光，而是有意志［和情感］浸透在里面”[②]。所以，在斯宾诺莎看来，培根和笛卡尔都把认识论建筑在意志自由论上面，而斯宾诺莎则是从决定论出发来谈认识，这是他对于培根和笛卡尔的认识论的深刻的批评。

斯宾诺莎的这册《知性改进论》，与笛卡尔的关系尤其密切。最显著的，如笛卡尔在他的《方法谈》第三部曾提出“一个暂行的行为守则”，包含有三项条规，注重表示他“服从我国的法律和习惯，笃守上帝恩赐我从小就领受到的宗教信仰。”[③]并保证“始终只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序。”[④]其目的在于表示服从反动的政府和教会，以免受到迫害。斯宾诺莎在本书第十七节中亦订立了三条“被认为很好的生活规

---

① 见《斯宾诺莎通信集》第二号信。

② 同上。

③ 《十六－十八世纪西欧各国哲学》，1958 年三联书店版，第 111 页。

④ 同上书，第 112 页。

则”性质约略相同。斯宾诺莎在第三条末也写上“对那些不违反吾人目标的一般习俗，都可以遵从。”（重点是笔者加的）这里表示他只是在“不违反自己目标”的情况下，才有条件地遵从习俗。这表示两人对宗教权威的态度有所不同。《方法谈》和《知性改进论》在篇首都同样亲切地讲述自己生活体验和思想过程，不过斯宾诺莎研究哲学的强烈的伦理动机，把寻求真理当作病人之寻求药剂，与寻求至善、寻求理想的生活结合起来，在斯宾诺莎，真理是经过思想斗争、理性与欲望的斗争然后达到的至善、幸福生活。

而笛卡尔则主要从理智的求知和玄思出发。他为理智上的“怀疑和错误所困扰”。他读过“人们认为最奇异、最稀有的学问的书籍”，他认为“一般人如果［在实践方面］判断错了，他的推论所产生的后果就会立刻来处罚他，而一个读书人所作的关于思辨的推理，则不产生任何结果”。[①]因此他保证他“只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序”。由此足见笛卡尔思想中虽有很光辉的唯物论一面，但作为一个二元论者，他却不像斯宾诺莎那样企图把知识、真理与生活实践结合起来，他的方法论和认识论是缺乏斯宾诺莎那种伦理倾向的。当然斯宾诺莎哲学中这种伦理倾向有其注重知识与生活实践相结合的积极一面，以及“尽力帮助别人使他们具有与我相同的知识，并且使他们的认识和愿望与我的认识和愿望完全一致”[②]的宣扬真理，使真理接近群众的热忱，但也有认为静观真理即可达到永恒无上的快乐的神秘主义趋势。

斯宾诺莎继承和发展笛卡尔，最主要的方面乃在于几何学方法之广泛的运用。可以说，《知性改进论》从方法论这个角度来看，乃在于具体详细地阐述几何学方法的性质及如何运用几何学方法来寻求科学知识，特别是寻求关于唯一存在的知识。这完全是笛

① 以上几句引文均见笛卡尔著《方法谈》第一部。

② 本书第十四节。

卡尔的方法论的继承与发展。笛卡尔曾说，“我当时顶喜欢数学，因为数学的推理确切而且明白；但是我那时还没有觉察到它的真正的用处，当我想到它只不过用在机械技术上时，我觉得非常奇怪，它的基础既然这样稳固，这样坚牢，人们竟然没有在上面建造起更高大的建筑物。”①笛卡尔这里所说的要在几何学的基础上建造起更高大的建筑物，就是要运用数学方法，主要地是几何学方法来建造哲学体系。笛卡尔曾运用几何学方法来论证他的哲学思想，而斯宾诺莎“依几何学次序证明”的《伦理学》就是建筑在几何学方法基础上的高大建筑物——哲学体系。这正是响应笛卡尔的号召。但他们两人最主要的差别在于：笛卡尔只应用几何学方法于研究自然（在他的《哲学原理》中，他声称要把物理学当作几何学来处理），不应用它来研究心灵，因为他认为人的意志是自由的，不能采取与研究自然同样的方法，而斯宾诺莎却宣称：“我将要考察人类的行为和欲望，如同我考察线、面和体积一样。”②此外，从观点上来看，笛卡尔从“我思故我在”，亦即从我思即我在的唯心主义观点出发，来推演论证他的体系，而斯宾诺莎的体系则建筑在“唯一无限的实体必然存在”这一唯物主义的观点上。

以上简单说明了斯宾诺莎的《知性改进论》与培根的《新工具》和笛卡尔的《方法谈》的关系。它们各自在不同方式下反映了当时新兴资产阶级发展科学技术的要求。它们都表现了反对经院哲学、反对传统权威、反对受经院哲学歪曲了的没有内容的形式逻辑。笛卡尔和斯宾诺莎广泛应用几何学方法，来研究变动发展，内容丰富的自然界，以及人类的生活，有其促进科学认识的作用。他们的方法论都讨论如何认识自然和心灵，寻求事物严密的、必然的且有永恒性的规律。方法论在近代初期的提出，实包含有反对不

---

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》1958 年三联书店版，第 105 页。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，1958 年商务印书馆版，第 90 页。

可知论的唯物论的意义。本书有一个值得注意的副题叫做“并论最足以指导人达到对事物的真知识的途径”，这就充分表示这书是建筑在可知论的基础上的。

本书共分五章，一百一十节。第一章，论哲学的目的，是本书，实际上是斯宾诺莎全部哲学的导言。这章特别重要，因为它突出地亲切地表明了斯宾诺莎哲学的伦理目的。这种用谈自己思想斗争发展过程的方式，交代自己学习哲学的目的和态度，最能引起读者的共鸣。他谈追求财富、荣誉和肉体快乐的危害性，和他坚决放弃它们而追求新的生活目的和真善、至善的决心，这就表出了他的哲学探求的伦理倾向。

第十二节说到善与恶和完善与不完善的概念只有相对的意义，随不同的观点而异，这表明他反对自柏拉图以来客观唯心主义者所崇奉的永恒的“善的理念”，和永恒而普遍的道德等抽象东西。明白指出善恶是相对的，是随各人“不同的观点”而异的，当然受时代的限制，他还不可能提出善恶的观念随阶级而异的历史唯物主义观点，但能够提出善恶的概念随不同的观点而异的学说，也就是对于客观唯心主义的伦理观点一个重大的打击。

斯宾诺莎也同其他哲学家一样，要追求真善、至善。他的可取的特点在于：第一，强调这种真善或至善是“人人皆可以分享的”（第一节），是“其他个人也都可以同样分享”的东西（十三节），“并且尽力使很多人都能同我一起达到这种品格”（十四节）。并且要求“组成这样一种社会，以便利于促进可能多的人尽可能容易而且确定地达到这种品格”（十四节）。这表示他是有改造并建立新的社会以推广他的理想和目的的。第二，要达到至善“必须充分了解自然”（十四节），也就是了解自己周围的环境和所处的世界。他一方面注重道德哲学和儿童教育的研究，以增进人的品行和教养；一方面又注重研究医学，以增进健康，注重技术和机械学，以“节省生

活中不少的时间和劳力”（第十五节）。我们可以说，他把自然研究、技术增进和社会利益、伦理目的结合起来，这反映了当时进步的资产阶级的要求。

他所认为的至善或人生最高完善，他这里明确提出就是“人的心灵与整个自然相一致的知识”。这也就是他在《伦理学》第五部分中所反复阐明的“对于神（即自然）的理智的知与爱”。自然是永恒无限的，是第一性的东西，人是自然的一部分，但人的心灵可以通过理性，认识自然、爱自然、与自然打成一片，这样就是“人的心灵与整个自然一致”。斯宾诺莎这个根本观点是有诗意的（许多诗人都歌颂自然、都要求与自然打成一片，大文学家歌德的自然观，基本上就是斯宾诺莎主义的），是以研究自然为对象的科学家所愿遵循的，而且也是唯物主义的，不过，必须认识到，他的唯物主义还只是直观的和形而上学的。他所谓自然也就正如马克思所批评那样，乃是“形而上学地改了装的、脱离人的自然”。[①]

斯宾诺莎在第一章里指出整个哲学的倾向和目的，直至第十六节方提出本书的任务即“研究认识的方法”，“寻求一种方法来医治知性，并且尽可能于开始时纯化知性”，也就是说，方法论要为他的世界观服务。要使“一切科学皆集中于一个最终目的”、“我们的一切行为与思想都必须集中实现这唯一目的。”

如果第一章明确了方法论须为世界观服务，那末第二章就指明了方法论与认识论须结合起来，方法论须受认识论的指导。

第二章一开始就提出他著名的知识分类论。他依知识的真理性，依次举出四种知识（在《伦理学》第二部分命题四十的附释二里，他把前两种知识归并为一种，共为三种知识，可以参看）：第一种知识是：由传闻或者由某种任意提出的名称或符号等间接得来

---

① 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第二卷，1957 年人民出版社版，第 177 页。

的知识。实际上是指基于权威、信仰的知识。可以说是间接的感性知识。第二种知识主要是指一些由直接经验得来的知识，这种知识事实上无法否认，亦无相反的经验可以推翻它，但具有很大的偶然性，用斯宾诺莎自己的话说，是“由泛泛的经验得来的知识”，“未为理智所规定”的感性知识，也就是没有经过理性的论证和推演，找不出逻辑的必然性的知识。他举例把“我知道我的生日”算作第一种知识，把“我知道我将来必死”算作第二种知识。他提出感性认识作为一种基本的日常的知识，这是正确的。其缺点在于:一、对感性认识规定得不详细且范围太狭，二、有贬低感性认识的理性主义的片面性，亦即不懂得把感性知识与理性知识结合起来，把感性知识当作理性知识的基础。

第三种知识简单讲来是由推论或论证得来的知识；或由另一事物以推论一事物的本质得来的知识，或由果以推因而得来的知识，或据对事物常具的特质的共同概念而推论得来的知识。第三种知识既是从某种前提推论得来的知识，所以是一种间接的理性认识，这在他看来是较低于下面一种直接的理性认识。

第四种知识就是理性直接认识到事物的本性或本质的知识，它是清楚明晰的观念，它是我们据以推论的根据，不是从推论间接得来的结论，它是一种直接的理性知识，所以在《伦理学》中，他明白称这种知识为“直观知识”。许多数学上的知识，特别象几何学上的定义、公理都属于这一种知识。哲学上的最根本命题如“实体存在”、“身体与心灵是统一的”等命题也是直观知识。在《伦理学》上他所说的“从永恒的形式下观察事物”所得到的知识或者如在本书一〇八节所说，“在某种限度内从永恒的和无限数量的观点”以“观察事物”所得的知识，也就是直观知识。这是他认为最高和最好的一种知识，就象几何学的定义和公理一样是有必然性、永恒性的真理。必须指出，斯宾诺莎对这种知识的看法，是形而上学的观

点，是从永恒、静止的形式来看事物，而不从运动和历史发展来看事物的，他把形而上学的抽象的知识当作最高知识。这种直观知识可以得出身心统一、心物统一的观点，但这也只是直观的统一，而不是矛盾的、辩证的统一。而且这种崇尚直观知识的看法，无疑地是有着神秘主义意味，而且在哲学史上常受到唯心主义者和神秘主义者所赞扬和利用的。

第三章论知性，主要是讲方法论。斯宾诺莎的主要意思是说，方法从具有真观念开始。这就是说，我们一有了真观念，一有了清楚明晰的观念，象几何学上的公理那样的观念，我们就开始有了方法。知识的积累、知识的推论与演绎，以至成为体系，达到“智慧的顶点”，都从具有真观念开始。所以他说，“如果不先有一个观念，也就会没有方法可言。所以好的方法在于指示我们如何指导心灵使依照一个真观念的规范去进行认识”（第三八节）。他又说：“我们必须遵循一个真观念的规范以规定我们的思想”（第七〇节）。他形象地把方法、真观念比作工具，比作铁锤。有了铁锤就可进行炼铁、制造种种新的工具和器物。而第一把铁锤可能是“天然的工具”制成的。因此他说，“同样，知性凭借天赋的力量，自己制造理智的工具，再凭借这种工具以获得新的力量来从事别的新的理智的作品，再由这种理智的作品又获得新的工具或新的力量向前探究，如此一步一步地进展，直至达到智慧的顶峰为止”（第三一节）。斯宾诺莎虽然看到了理性的方法开始于具有真观念，也看到了“最初利用天然的工具”或“天然的力量”，可以获得真观念，但却不能看到，真观念最初开始于经验和实践，其后还须受到经验和实践的检验。理性主义者的斯宾诺莎，认为有了真观念后就可以抛弃天赋力量，用不着经验的印证和实验的检证了。

斯宾诺莎的认识论和方法论的唯物主义基础在于他承认“真观念必定符合它的对象”（《伦理学》第一部分公则六），“真观念必

定完全与它的形式的本质（即客观对象）符合”（第四二节），尽管“真观念与它的对象不相同”（第三三节），但是，例如“彼得这人是真实的；彼得的真观念就是彼得的客观本质，本身即是真的东西”（第三四节）。由于真观念是客观自然事物的反映，所以真观念愈多、一方面就愈多理解自然事物的法则，一方面自己的知性、认识能力也就愈完善，“所获得的工具也就愈多，……进行求知，就愈加容易。”（第三九节）这两方面的意义可以归结在如下一句话里：“心灵认识的事物愈多、便愈知道它自身的力量和自然的法则”（第四〇节）。换句话说，心灵认识自然事物愈多，具有真观念愈多，就愈足以改进自己的知性，自己的知性愈改进、愈完善，就愈有更多更好的工具以认识自然的法则。

斯宾诺莎认识论和方法论所出发的唯物主义观点，尤其表现在“凡是与他物有关系的东西——因自然万物没有不是互相关联的——都是可以认识的”（第四一节）这种明确的可知论上。他明白说出，“我们的心灵可以尽量完全地反映自然。因此心灵可以客观地包含自然的本质、秩序和联系。”（第九九节）他并且指出，“观念之客观地在思想世界与其对象之在实在世界的关系是一样的”，因此“我们可以从他们推出别的观念，而这些观念又与另一些观念有关联”（第四一节）。这就明白表明，因为自然万物莫不互有关联，所以反映自然万物的观念也莫不互相关联，因此推论，由这一观念以推其他观念也是有现实基础的，也是以自然事物本身的相互关联为根据的。

方法开始于具有真观念。真观念是客观对象，自然事物的反映必定与它的对象相符合。因此“当我们具有最完善的存在（即神或自然的全体）的观念时，我们的方法也就最为完善”（第四九节）。

第四章“论想象”和第五章“论界说”，分别讨论方法的两个部分。斯宾诺莎着重指出方法有两个部分或两个方面。方法的第一

部分就是：要“将真观念与别的表象加以区别或分开，保持心灵使不致将错误的、虚构的和可疑的观念与真观念混淆起来”（第五〇节）。方法的第二部分就是“依界说而思想”，其关键“在于知道良好的界说应有的条件，并且知道寻求良好界说的方式和步骤”（第九四节）。简单讲来，方法的两个部分是：第一，如何寻得并辨别真观念，第二，如何根据真观念去下界说，根据界说去思维、去推论。

第四章说明起源于知性的真观念是能够与起源于想象的虚构的、错误的和可疑的观念区别开而不致混淆的，因而表明事物是可知的，真观念是可以获得的，是可以作为方法的起始的。斯宾诺莎用“想象”这个名词来概括感性、感性认识、意见、信仰、记忆等等。他所谓想象是指“偶然的不相连属的感觉，而感觉又并不是出于理智的力量，乃是起于外界的原因，即按照身体，在醒时或睡时，受种种不同的刺激而起”（第八四节）。他形而上学地把感性认识与理性认识、把想象与知性分裂开。认为被动的、复杂的、混淆的，虚构、错误、可疑的观念皆起源于想像，而主动的、简单的、清楚明晰的真观念则基于理智的作用。因此他强调用分析的方法寻求简单的观念，即可改进知性免除虚构错误等等观念，因为“真观念是简单的或由简单的观念构成的”（第八五节）。他的方法的形而上学性又表现在他提出知性与想象的另一点区别上。他说，“知性理解事物并不注意它们所占的时间，亦不注意它们的数量。但是当它想象事物时，则从某种数目和一定的时间与分量的观点去理解它们”（第一〇八节）。反对从数量和时间的观点以考察事物的想象或感性经验，而片面尊崇认识事物时不注意其时间和数量的抽象理智，这也就典型地表示了理性主义方法只知道孤立、静止地考察事物，而不从发展、不从数量的变化考察事物的形而上学和反辩证法的实质。

此外在这第四章中，除教人消除可能由想象引起的虚构、错误

等观念，强调认识的可能、真观念的重要、和对自己的知性或认识能力有信心外，还表现了他一些反对自由意志说坚持唯物主义的思想。他反对那些认为“灵魂能凭其自己的力量创造出与实际事物毫无关系的感觉或观念”的人，这就是说，他反对那些认为心灵可以脱离自然外界和实际事物而凭空创造出感觉或观念的唯心主义者，他认为观念必有某种对象、观念（即使是错误的）必有所反映。他认为这种唯心主义者无异于“差不多把灵魂认作上帝”。他又反对那些认为“我们的灵魂具有一种自由，可以限制我们自己或我们的灵魂”（均见第六〇节）的唯心主义者。因为他从决定论出发，认为我的观念、意愿、行为都是被一系列的原因所决定的，我们的心灵或意志没有自由去限制它们。

第五章“论界说”，比较困难费解。上一章是要肯定真观念，使其与基于想象的虚构、错误的观念区别开。而真观念是对于事物的本质的反映与把握，并不是“抽象的概念”（第九三节）。有了真观念，掌握了事物的本质，就可以对事物作出真实正确的界说。因为按照几何学论证的进程，“最好的推论必须从一个肯定的特殊的本质，或者从一个真实的正确的界说里推论出来”（第九三节），而“研究的正当途径即在于依一定的界说而形成思想”（第九四节）。所以排除错误观念，具有真观念，得到直观知识，是方法的开始，亦即斯宾诺莎所谓方法的第一部分。根据真观念来推论，寻求观念与观念的必然联系（观念的联系与事物的联系照他看来是符合的），或者依据界说而思维、推论，就是他所谓方法的第二部分。所以他在这章里，目的在指出如何获得良好的界说，首先，完善的界说必须“解释一物的最内在的本质”（第九五节），掌握了内在本质即可推出它的特质。这含有界说要抓本质，不要只涉及现象的意思。

他说，“对于被创造之物下界说必须包括它的最近因”（九六

节），一切自然事物都是“被创造物”，所谓“最近因”即是“内在本质”。对于任何个体的有限事物下界说，必须包括它的“有之则存，无之则亡”的内在本质。所以他说，“这些固定的永恒的东西（指内在本质），……在我们看来，即是变灭无常的个别事物的界说的类或共相，而且是万物的最近因”（一〇一节）。

斯宾诺莎又说，“对于非创造物立界说”，则“这界说须排除任何原因，这就是说，无须于非创造之物的存在以外，另去寻找其他的原因来解释它”（九七节）。所谓“非创造物”即指神、实体或整个自然（他有时叫做“能动的自然”）。要了解这句话，必须参考他的《伦理学》第一部分的几个重要界说。因为实体是“自己的原因”，所以对它下界说“必须排除任何原因”，因为实体的本质即包含存在，所以我们首先必须肯定实体的存在，——这是一切存在、一切知识的根本出发点，不要在实体的“存在以外另去寻找其他的原因来解释它”。由此足见，整个《知性改进论》可以说是他的中心著作《伦理学》的导言，而他讨论界说这一部分，特别是为《伦理学》所采取的“据界说以思维”，根据界说、公则作系统的推论的几何学方法开辟道路的导言。

总的讲来，斯宾诺莎的方法论是把几何学方法加以理论化，与认识论联系起来，并加以广泛的运用。斯宾诺莎的方法论是当时时代要求的反映，是当时新兴资产阶级要求反对传统权威，了解外界自然，满足工商业科学、技术的需要的反映。就思想继承关系来说，他的方法论是笛卡尔的方法论的直接继承、发挥与发展。几何学和几何学方法在自己范围内有其普遍、必然的科学效准。西欧十七世纪、十八世纪的许多科学家、形而上学和机械唯物主义者扩大几何学方法来解释自然、宇宙和人生，当然于了解现实世界也曾收到了一定的有益成果，但也碰到了严重的困难，即静止的、抽象的几何学方法不完全适合于说明运动发展的自然、宇宙和人生的

过程。斯宾诺莎方法论上的这种内容与形式的矛盾，马克思曾敏锐地指出了。马克思说："在赋予自己的著作以系统形式的哲学家们，例如在斯宾诺莎，他的体系的真实内在结构是与他自觉地用以表达这种内在结构的形式完全不同的。"①所以，总括一句，斯宾诺莎所宣扬的基于几何学的方法论是静止地、孤立地看事物的形而上学方法，这个方法的形式是与运动发展着的认识的对象和内容，以及运用这方法的哲学家自己的思想体系的内在结构是不一致的。形而上学的几何学方法的困难、矛盾和局限性正表明了正确的哲学方法应该是方法与内容、形式与内容相一致的唯物辩证法。

对于斯宾诺莎哲学思想的解释，成为唯物主义与唯心主义斗争的重要战场。谢林和黑格尔从右边去歪曲斯宾诺莎，把他说成是客观唯心主义的先驱。法国唯物主义者和费尔巴哈继承了斯宾诺莎的无神论和唯物论思想。现代西方资产阶级的斯宾诺莎学者，如帕洛克（Pollock）在他著名的《斯宾诺莎的生平及其哲学》（1880 年伦敦版）一书中，虽然承认斯宾诺莎认为第一性的原理是"自然的统一性与齐一性"（136 页）但又说"斯宾诺莎不惟不忽视神学，而且提供神学以新的热情"（第 166 页）。而以新黑格尔主义的宗教哲学家著称的约翰·开尔德（John Caird），在其所著《斯宾诺莎》一书（1888 年伦敦版）中否认斯宾诺莎的实体或自然是物质性的，而把它曲解成"精神性的统一"，并且于解释《知性改进论》时把这书的社会的伦理的倾向说成是在寻求"精神的安息"。而最近出版的英国著名斯宾诺莎专家约阿钦（Joachim），在他所著《斯宾诺莎知性改进论注释》（1940 年，牛津出版社，共 231 页）一书中，除对斯宾诺莎的《知性改进论》予以烦琐破碎的冗长注解，在某些章节和字句的翻译与校勘解释略有帮助外，还自称其有时利用英

---

① 见《马克思恩格斯全集》俄文版第 25 卷，第 229 页。转引自索考罗夫著《斯宾诺莎的世界观》，1959 年商务印书馆版，第 13 页。

国一个新黑格尔主义哲学家鲍桑凯（Bosanquet）的思想来解释书中的某些段落。这也足见在斯宾诺莎的研究中插红旗、进行唯物主义对唯心主义的斗争的迫切需要了。

当笔者在解放前初译出《知性改进论》以《致知篇》的书名出版时（1943 年，商务印书馆出版），除了写了一篇译者导言，论“斯宾诺莎的生平及其学说大旨”外，还于书末印一附录“论斯宾诺莎的逻辑思想”，对斯宾诺莎的认识论、方法论作了评介。我所以把《知性改进论》意译成《致知篇》，由于那时我认为宋明儒，特别是王阳明，偏重道德方面的致知或致良知，而斯宾诺莎便偏重科学方面的致知或致良知。把斯宾诺莎和王阳明两人都算做是“致良知”的哲学家，不过一个偏重道德的致良知，一个偏重科学的致良知罢了。其实无论科学方面或道德方面，一切的知识或真知都是基于客观反映，没有所谓无中介性的良知。

其次我把斯宾诺莎的方法论的几何学基础及其科学意义，说成是“从永恒或从神的立脚点以观察事物”的直观法。我又提出：“斯宾诺莎的直观法就是……庄子所谓‘以道观之，物无贵贱’的‘道观法’，也就是朱子所谓‘以天下之理观天下之事’的‘理观法’。”其实是接受了谢林和黑格尔把斯宾诺莎解释成客观唯心主义的观点。

再次，我在谈斯宾诺莎的逻辑思想时，我强调“不研究目的、但研究本性”的数学方法是唯一的逻辑方法。我不但看不见数学方法的局限性，看不见有更高等的逻辑方法——辩证法。并且还进一步把斯宾诺莎所谓“据界说以思维”的几何学方法，与康德从认识方法“依原则而认知”相联系和比较。这就是我过去对于斯宾诺莎的研究和解释的特点或缺点。

在本篇评介斯宾诺莎《知性改进论》中的方法论和认识论里，我企图（1）指出他的方法论与培根的《新工具》和笛卡尔的《方法

谈》的历史继承关系。(2）指出他的认识论和方法论的唯物主义实质，及其与几何学的密切关系。(3）我试图肯定他的学说的唯物主义方面，而批评了他的方法与内容相矛盾的形而上学性。对于《知性改进论》书中的主要思想，我试图依据原书加以客观介绍。虽然问题和缺点还很多，希望可以有助于广大读者达到比较客观和正确的了解。

预告读者*

亲爱的读者，放在你们前面的这一册未完成的《知性改进论》是著者在许多年以前已经写下来的。著者老是想要完成这部著作，但是他为许多别的工作所阻挠，而后来他就死了，以致一直未能如愿完成他的著作。我们考虑到这部未完成的著作包含着很多很好的和有益的思想，这些思想无疑地对于每个认真追求真理的人都有不少的用处，我们不愿意剥夺读者阅读这书的机会。也就由于这些原因，书中还包含着许多困难费解、缺乏充分发挥和加工整理的地方，我们愿意把这些情况预先告诉读者，还望读者谅解。

* 按：这段《预告读者》的启事是《斯宾诺莎遗集》的编者写的。各种英文译本都没有译出这篇《预告》，而德文译本却于译者导言中引证了这篇《预告》的全文。这里是依据俄文译本并参考德文译本的译者导言译出的。——译者

一　导言：论哲学的目的

（一）当我受到经验的教训之后，才深悟得日常生活中所习见的一切东西，都是虚幻的、无谓的，并且我又确见到一切令我恐惧的东西，除了我的心灵受它触动外，其本身既无所谓善，亦无所谓恶，因此最后我就决意探究是否有一个人人都可以分享的真正的善，它可以排除其他的东西，单独地支配心灵。这就是说，我要探究究竟有没有一种东西，一经发现和获得之后，我就可以永远享有连续的、无上的快乐。

（二）我说“最后我就决意”这样做，因为初看起来，放弃确实可靠的东西，去追求那还不确定的东西，未免太不明智。我明知荣誉和财富的利益，倘若我要认真地去从事别的新的探讨，我就必须放弃对于这些利益的寻求。假如真正的最高幸福在于荣誉和财富，那末，我岂不是交臂失之，但假如真正的最高幸福不在于荣誉、财富，而我用全副精力去寻求它们，那末我也同样得不到最高的幸福。

（三）因此我反复思索有没有可能找到一种新的生活目标*，或者至少确定有没有新的生活目标的存在，而不致改变我素常生活的秩序和习惯，这是我所屡次尝试的，但总是没有成效。因为那些在生活中最常见，并且由人们的行为所表明，被当作是最高幸福的东西，归纳起来，大约不外三项：财富、荣誉、感官快乐。萦扰人们的心灵，使人们不能想到别的幸福的，就是这三种东西。

（四）当人心沉溺于感官快乐，直到安之若素，好象获得了真正的幸福时，它就会完全不能想到别的东西。但是当这种快乐一旦

* 按：拉丁文原文为 institutum，两种英文译本皆译作“原则”，未加生活二字，德文译本作“生活计划”，俄文译本作“生活目标”。这里采取俄文译本的译法。——译者

得到满足时，极大的苦恼立刻就随之而生。这样一来，人的心灵即使不完全丧失它的灵明，也必会感到困惑而拙钝。对于荣誉与财富的追求，特别是把它们当作自身目的，[①]最足以使人陷溺其中，因为那样它们就被当作最高的善。

（五）然而人心陷溺于荣誉的追求，特别强烈，因为荣誉总是被认为本身自足的善，为一切行为所趋赴的最后目的。而且我们获得荣誉与财富，不象获得感官快乐那样立刻就有苦恼与悔恨相随；反之，荣誉、财富获得愈多，则我们的愉快愈大，因而我们想要增加荣誉、财富的念头也就愈强烈。但是当我们的希望一旦感到沮丧时，极大的苦恼便跟着发生。荣誉还有一种缺点，就是为了追求荣誉，我们必须完全按照人们的意见生活，追求人们通常所追求的东西，规避人们通常所规避的东西。

（六）现在我既然见到，所有这些东西实在是寻求别的新生活目标的障碍，而且不仅是障碍，实在是和它正相反对，势不两立，二者必去其一，因此我不能不考察一下，究竟哪一个对于我比较有益；因为，象前面所说过的，我好象是自愿放弃确定的善而去追求那不确定的东西。但是当我仔细思考之后，才确切地见到如果我放弃这些东西，来从事新的生活目标的探求，则我所放弃的就是按本性说是不确定的善，象上面所指出的那样，而我所追求的却不是在本性上不确定的善，（因为我要寻求的是持久的善，）只不过获得这种善的可能性却不很确定罢了。

（七）经过深长的思索，使我确切见到，如果我彻底下决心，放弃迷乱人心的财富、荣誉、肉体快乐这三种东西，则我所放弃的必定是真正的恶，而我所获得的必定是真正的善。我深知，我实在到

① 这点可更加详细解释，可以将财富认作本身目的而追求，与将财富认作增进荣誉、满足肉欲、或补助健康、促进科学与艺术而追求加以区别。俟于适当地方再加以讨论，这里可无须深究。（作者原注，下同。——译者）

了生死存亡的关头，我不能不强迫我自己用全力去寻求药方，尽管这药方是如何不确定；就好象一个病人与重病挣扎，明知道如果不能求得救药，必定不免于一死，因而不能不用全副力量去寻求救药一样，尽管这药方是如何不可靠，因为他的全部希望只在于此。但是世俗一般人所追逐的名利肉欲等，不惟不足以救济人和保持生命，且反而有害；凡占有它们的人——如果可以叫做“占有”的话——很少有幸免于沉沦的，[①]而为它们所占有的人则绝不能逃避毁灭。

（八）世界上因拥有财富而遭受祸害以至丧生的人，或因积聚财产，愚而不能自拔，置身虎口，甚至身殉其愚的人，例子是很多的。世界上忍受最难堪的痛苦以图追逐浮名而保全声誉的人，例子也并不较少。至于因过于放纵肉欲而自速死亡的人更是不可胜数。

（九）由此可见，所有这些恶的产生，都是由于一切快乐或痛苦全都系于我们所贪爱的事物的性质上。因为凡是不为人所贪爱的东西，就不会引起争夺：这种东西消灭了，不会引起悲伤，这种东西为人占有了，不会引起嫉妒、恐惧、怨恨，简言之，不会引起心灵的烦扰。所有这些心灵的烦扰都起于贪爱前面所说过的那种变幻无常的东西。

（一〇）但是爱好永恒无限的东西，却可以培养我们的心灵，使得它经常欢欣愉快，不会受到苦恼的侵袭，因此，它最值得我们用全力去追求，去探寻。但是必须注意我上面所用“我如果彻底下决心”等字，并不是没有根据的。因为即使我所要追求的东西已经明白呈现在我的心灵上，我仍然还不能立刻就把一切贪婪、肉欲、和虚荣扫除净尽。

（一一）但是有一层我却体验到了，就是，当我的心灵在默念

① 此点将作更详细的证明。

上述的道理时，它就不为那些欲念所占据，而从事于认真考虑新生活的目标。这种体验给我很大的安慰，因为我确实见到这些病痛并不是绝对不可医治的。虽说这种私欲消散、心安理得的境界，起初是很稀少而短促的；但是我愈益明确见到真正的善所在，这种境界显现在我心中，也就愈加经常、愈加持久。特别是当我确切认识到，如果把追求财富、荣誉、肉体享乐当作自身目的，而不把它们当作达到其他目的的手段，实在有百害而无一利时，则我的心灵便愈觉沉静不为所动。但是，反之，如果只认对于财富、荣誉及快乐的追求为手段而非目的，即它们就会受到一定的节制，这不但没有什么妨害，而且对于我们所以要把它们作为手段去追求的那个目的的实现，也有很大的帮助。这一点我得便将加以适当的说明。

（一二）现在简略解释一下我所谓“真善”（verum bonum）的意义和“至善”（summum bonum）的性质。为了正确理解这一点，首先必须注意，所谓善与恶的概念只具有相对的意义；所以同一事物，在不同的观点之下，可以叫做善，亦可以叫做恶，同样，可以叫做完善，也可以叫做不完善。因为没有东西，就其本性看来，可以称为完善或不完善，特别是当我们知道万物的生成变化皆遵循自然永恒的秩序及固定的法则的时候。

（一三）但是人既然薄弱无力，不能在思想中把握这种法则，只能设想一个远较自己坚强的人性，而又见到自己并没有不能达到这种人性或品格的道理，于是便从事于工具的寻求以引导他达到这种完善境界，而认为凡是足以帮助他达到这种完善的工具为真善。但至善乃是这样一种东西，人一经获得之后，凡是具有这种品格的其他个人也都可以同样分享。至于这种品格是什么性质，我将于适当地方指出，简单说来，它是人的心灵与整个自然相一致的知识。[①]

① 关于这点别处我另有详细解释。

（一四）因此这就是我所努力追求的目的：自己达到这种品格，并且尽力使很多人都能同我一起达到这种品格，换言之，这也是我的一种快乐，即尽力帮助别人，使他们具有与我相同的知识，并且使他们的认识和愿望与我的认识和愿望完全一致。为了达到这种目的，[①]我们必须充分了解自然，以便足够使我们达到上述品格，并且还有必要组成这样一种社会，以便利于促尽可能多的人尽可能容易而且确定地达到这种品格。

（一五）此外，我们还必须致力于道德哲学与儿童教育学的研究。再者，健康既然对于达到我们的目的不是一个不重要的手段，所以不可不充分讲求医学。又凭借技术可以使得许多繁难的工作变成简易，并且可以节省生活中不少的时间和劳力，因此机械学也不可忽视。

（一六）但我们首先必须尽力寻求一种方法来医治知性，并且尽可能于开始时纯化知性，以便知性可以成功地、无误地、并尽可能完善地认识事物。由此人人都可以见到，我志在使一切科学皆集中于一个最终目的。[②]这就是要达到我们上文所说过的人的最高的完善境界。因此，各门科学中凡是不能促进我们目的实现的东西，我们将一概斥为无用；换言之，我们的一切行为与思想都必须集中于实现这唯一目的。

（一七）但是当我们正在努力达到我们的目的，并指导知性使趋向正确途径的时候，我们必须生活下去，所以我们首先必须规定一些被认为很好的生活规则如下：

一、言语必须使众人可以了解。一切不妨害于达到我们的目标的事情，都必须尽力去做。因为我们如果能充分照顾到众人的

---

① 这里我着重在列举足以达到吾人目的的必要科学的名称，而不着重排列各科学的次序。

② 一切科学所应该企求的目的只有一个。

理解力量，也可以获益不浅。这样就可以使得众人欣然接受真理了。

二、享受快乐必须以能保持健康为限度。

三、最后，对于金钱或任何其他物品的获得，必须以维持生命与健康为限度。对那些不违反我们目标的一般习俗，都可以遵从。

二　论知识的种类

（一八）生活规则既然已经规定了，现在可以进而从事于首要的、改进知性的工作，使知性能够在足以帮助我们达到我们的目的的方式下去认识事物。为了知性的改进，自然的秩序要求我在这里列举出认识的各种方式（modi percipiendi），这些方式我一直用来确定无疑地去肯定或否定任何事物，以便选择出其中最好的方式，并同时开始去认识我想要促使其完善的我自己固有的能力和本性。

（一九）如果加以明确规定，则认识的方式或知识的种类，可以分为四项：

一、由传闻或者由某种任意提出的名称或符号得来的知识。

二、由泛泛的经验得来的知识，亦即由未为理智所规定的经验得来的知识。我们所以仍然称它为经验，只是因为它是如此偶然地发生，而我们又没有别的相反的经验来推翻它，于是它便当作不可动摇的东西，留存在我们心中了。

三、由于这样的方式而得来的知识，即：一件事物的本质系自另一件事物推出，但这种推论并不必然正确。获得这种知识或者是由于由果以求因，①或者是由为一种特质永远相伴随着的某种普遍现象推论出来。

四、最后，即是纯从认识到一件事物的本质，或者纯从认识到

---

① 因为这样一来，我们除了对于“果”有所认识外，对于“因”仍然毫无所知。从我们每每喜欢用很概括的字句以表示原因的事实看来，这一点是很明显的，例如，“故有物于此”，“故有某种力量于此”等语。或者从我们常用否定的字句以表示原因的事实里，亦可看出，如“故原因不是这或不是那”等语。总之，充其量，这种知识只是根据结果以指认原因是什么。但这样只能说出一件事物的特质（propria），而不能表明其固有本质（essentia）。此点俟我以后举例说明，就可以明了。

它的最近因（causa proxima）而得来的知识。

（二〇）以上各种知识都可以举例说明。由传闻我知道我的生日，我的家世，和别的一些我所从来不曾怀疑的事实。由泛泛的经验我知道我将来必死；我之所以能肯定这一点，因为我看见与我同类的别的人死去，虽然不是所有的人都在同样的年龄死去或者因同样的病症而死。由泛泛的经验我知道油可以助火燃烧，水可以扑灭火焰。同样，我知道犬是能吠的动物，人是有理性的动物，其实，差不多所有关于实际生活的知识大都得自泛泛的经验。

（二一）一件事物由另一件事物推出的例子如下：当我们明白地见到，我们感觉到这样一个身体而不是别的东西时，根据这点，我说，我们就可以明白推知身体与心灵必定是结合的，[①]而这种身体与心灵的结合就是我们的感觉的原因。但这种感觉以及这种结合究竟是怎样的，仍然不是我们由此所能绝对地知道的。[②]或者当我明了视力的性质时，我知道视力有一种特质，能使同一物体从远处看则小，从近处看则大，由此可以推知，太阳要比我们眼睛看见的为大，以及别的诸如此类的东西。

（二二）最后，可以纯粹从事物的本质来认识事物。譬如，当我知道一件事物时，我便知道我知道这件事物；当我知道心灵的本质时，我便知道身体与心灵是统一的。据同样的知识，我知道三加二等于五，或者两条直线各与第三条直线平行，则这两条直线必

---

① 从这个例子可以明白看到我刚才所提出的注意之点。因为在这种结合里，我们所知道的只是感觉本身，换言之，只是结果，从这个结果我们去推论我们还毫无所知的原因。

② 象这类的推论诚然是有确定性的，但是如果不特别谨慎，也未必完全可靠，不然，便将立即陷于错误。因为当我们只是这样抽象地，不通过事物的本质去认识事物时，则它们便立即为我们的想象所搅乱。因为凡自身本来是单一的东西，在人们的想象中便成为杂多的了。因为人们对于抽象地割裂地混淆地认识的东西，就以他们平日用来称呼别的更熟习的事物的名称去称它们。因此他们便根据他们对于熟习的事物的想象来揣想事物的本质或原因。

定平行等等。但我们能够用这种知识来认识的东西至今还是很少的。

（二三）为了使以上各种知识的区别全部明了起见，我可以举一个例子说明如下：今有三个数于此，更求第四个数，就中第四个数与第三个数之比须如第二个数与第一个数之比。商人们将立即可以告诉你他们知道如何可以求出第四个数，因为他们尚没有忘记从他们的老师那里听来的、但不加证明的老法子。另外一些人则根据对简单数目的经验制成一个普遍的定则，譬如，在 2、4、3、6 四个数中，第四个数就是自明的；在这里显而易见，如果以第二个数与第三个数相乘，所得之积用第一个数来除，商数便是 6。当他们见到用这种方法可以求出他们以前就知道成比例的那个数目时，便推出这种方法永远适用于求第四项比例数。

（二四）而数学家则因据欧几里德几何学第七编第十九命题的证明，就可以知道什么样的一些数目是互成比例的，这就是说，据比例的本性或特质，凡第一个数与第四个数相乘之积必与第二个数与第三个数相乘之积相等。但是他们仍然没有能够见到特定数目之间的比例性。或者即使他们能看出它们的比例性，则他们的知识必定不是从欧几里德几何学的命题推来，而是全凭直观得来，并不经过演算的历程。

（二五）为了从这些认识方式中选择出最好的方式起见，必须简略地将为达到我们目的所必需的手段列举如下：

一、对于我们要使其完善的“自己的本性”，必须有确切的认识，同时还必须对于“事物的本性”具有必要多的认识。

二、必须由此进而正确地推究出事物相异、相同、以及相反之处。

三、必须由此进而正确地认识到，什么是事物做得到的，什么是事物做不到的。

四、必须将对于事物的本性的知识与人的本性和能力相比较。如此就可以容易见到，人所能够达到的最高的完善。

（二六）从上面这些考察，我们便可以看出哪种认识方式是我们必须选取的。

至于第一种知识，既然得自传闻，显然是没有确定性的，并且如上述例子所表明的，更不能使我们洞见那件事物的本质。但是稍后即将指出，假如我们不能认识一件事物的本质，则决不能认识这件事物的个别存在。因此我们可以明白断定，所有由传闻得来的确定性，都必须排斥出科学的领域之外。因为单纯的传闻，如果不是先有本人的理解，是决不能对人有任何影响的。

（二七）就第二种知识看来，[①]也不能说是能够指出我们想要寻求的比例观念。不唯这种知识的本身不很确定，没有必然性，而且也没有人可以根据这种知识，对于自然事物，除仅仅发现一些偶性以外，更能发现任何别的东西。但是这些偶性只有在先认知事物本质以后，才能清楚地被认识。因此这种知识也同样在排斥之列。

（二八）第三种知识可以说是能给我们以想要认识的事物的观念，并且可以使我们据以推论而无错误的危险。但这种知识本身仍然不是能够帮助我们达到所企求的完善性的手段。

（二九）惟有第四种知识才可直接认识一物的正确本质而不致陷于错误。所以我们必须首先采用这种知识。至于我们如何才可以应用这种知识来把握未知的东西，并且同时如何尽可能切当而迅速地作到这一点，我将进一步加以说明。

---

① 我将在这里详细研究经验，并且考察经验主义者和新近的哲学家所采取的方法。

三　论知性

（三〇）现在我们既然知道了哪种知识对我们是最必需的，那我们就必须指出途径与方法来，以便借这种知识来认识我们需要认识的东西。为了完成这个目的，首先必须考虑的，就在于不要使这一项研究陷入无穷的追溯，这就是说，为了寻求发现真理的最好方法，可以无须另外去寻求别的方法来发现这种最好的方法，更无须寻求第三种方法来发现这第二种方法，如此递推，以至无穷。因为，这种办法决不能使我们得到对真理的知识，甚至决不能求得任何知识。因为制造知识的工具与制造物质的工具相同，关于后者，也可用同样的方式来推论：因为要想炼铁，就必须有铁锤，而铁锤也必须经过制造才有。但是制造铁锤又必须用别的铁锤或别的工具，而制造这种工具又必须用别的工具，如此递推，以至无穷。因此假如有人想要根据这种方式以证明人没有力量可以炼铁，这当然只能是徒劳。

（三一）因为人最初利用天然的工具，费力多而且很不完备地作成了一些简单的器具，当这种器具既已作成之后，即可进而制造比较复杂的工具，费力比较少而且比较完备。如此循序渐进，由最简单的动作，进而为工具的制造，由工具的制造，进而为比较复杂的工具、比较新颖的器具的制造，一直达到费最少的劳动完成大量复杂的器具。同样，知性凭借天赋的力量①，自己制造理智的工具，再凭借这种工具以获得新的力量来从事别的新的理智的作

① 天赋力量是指非由外因所支配的力量而言；以后将于我的哲学中加以解释。（按此处所谓“我的哲学”乃指他的《伦理学》一书而言。参看《伦理学》第二部分，讨论知识部分。下皆同此。当斯宾诺莎写这篇时，对后来的《伦理学》一书，已胸有成竹，但尚未确定书名。——译者）

品，[①]再由这种理智的作品又获得新的工具或新的力量向前探究，如此一步一步地进展，直至达到智慧的顶峰为止。

（三二）理智的进展的情况就是这样，这是很容易看见的，只要我们能知道什么是寻求真理的方法，和什么是人的天然的工具，人们只需使用这种工具，就能够制造出别的工具，以便用来进一步向前探究。为了说明这种说法，我就这样进行：

（三三）真观念[②]——因为我们具有真观念——与它的对象（ideatum）不相同；因为圆形是一个东西，而圆形的观念又另外是一个东西。圆形的观念是没有周围和圆心的，而圆形则有。同样，物体的观念也并不是物体本身。观念既然与它的对象不相同，所以它本身即是可理解的东西。换言之，就观念作为一个形式本质（essentia formalis）而论，它也可以作另一个客观本质（essentia objectiva）[*]的对象。而这第二个客观本质，就它本身看来，也是真实的东西，也是可理解的东西。如此类推，以至无穷。

（三四）例如，彼得这人是真实的；彼得的真观念就是彼得的客观本质，本身即是真的东西；而且是与彼得本身完全不相同的。现在彼得的观念本身既然是真实的东西，有它自身的特殊本质，所以它本身也是可理解的东西，这就是说，它也可以作为另一个观念的对象，这另一个观念将客观地包含彼得的观念形式地所具有的一切。并且这个彼得观念的观念，又同样有它自身的本质，可以作另一个观念的对象，如此类推，以至无穷。这一点每个人都可以亲身体会到，当他回想他知道彼得时，他又知道他知道彼得，他更知道

① 这里我称之为作品，至于这些作品是什么，我将于我的哲学中说明之。（参看《伦理学》第二部分。——译者）

② 注意，我不仅将阐明我刚才所说的，且复将说明我从前研究的步骤全是对的，同时我又将指出许多别的应该知道的东西。

* 这里斯宾诺莎用了两个经院哲学的名词：“形式本质”指事物在现实世界的本质，“客观本质”指事物作为思想的对象、在思想中的本质而言。——译者

他知道他知道之类。在这里显然可见，要想知道彼得的本质，无须先知道彼得的观念，更无须先知道彼得的观念的观念。这就无异于说，要知道一件事物，无须知道我知道，更无须知道我知道我知道。这就如同，要知道一个圆形的本质，无须先知道三角形的本质一样。①但是，就这些观念而言，情形恰好与此相反。因为要知道我知道，我首先必须知道。

（三五）因此可以明白，确定性不是别的，只是客观本质本身，换言之，我们认识形式本质的方式即是确定性本身。因此更可以明白见到，要达到真理的确定性，除了我们具有真观念外，更无须别的标记。因为如我所指出的，为了知道，我无须知道我知道。由此更可以明白，除非对于一个东西具有正确的观念或客观本质外没有人能够知道什么是最高的确定性；因为确定性与客观本质是同一的东西。

（三六）现在真理既然无须凭借标记，但只须具有事物的客观本质，或者换句话说，只须具有事物的观念就已经足够驱除任何疑惑。所以真的方法不在于寻求真理的标记于真观念既已获得之后，而真的方法乃是教人依适当次序去寻求②真理本身、事物的客观本质或事物的真观念的一种途径。（因为所有这些都是指同一的东西。）

（三七）再则，方法必须涉及推理过程和认识能力（intellectus知性），这就是说，方法并不是认识事物的原因的推理本身，不用说，方法更不是事物原因的认识。而正确的方法就在于认识什么是真观念，将真观念从其余的表象（perceptiones）中区别出来，又

① 注意，我们在这里并没有研究这最初的客观本质如何天赋给我们。因为这个问题属于自然研究的范围。在自然研究里，更当充分解释这一点，同时并当指出，假如没有观念，则不可能有肯定、否定或意志。

② 至于什么是“在心中寻求”我将于我的哲学中加以解释。（参看《伦理学》第二部分及第五部分。——译者）

在于研究真观念的性质使人知道自己的知性的力量，从而指导心灵，使依一定的规范来认识一切必须认识的东西，并且在于建立一些规则以作求知的补助，以免枉费心思于无益的东西。

（三八）由此可见，方法不是别的，只是反思的知识或观念的观念。因为如果不先有一个观念，就不会有观念的观念，所以如果不先有一个观念，也就会没有方法可言。所以好的方法在于指示我们如何指导心灵使依照一个真观念的规范去进行认识。

而且两个观念之间的关系与这两个观念的形式本质之间的关系是同一的，因此能表示最完善存在的观念的反思知识要比表示其他事物的观念的反思知识更为完善。换言之，凡是能指示我们如何指导心灵使依照一个最完善存在的观念为规范去进行认识的方法，就是最完善的方法。

（三九）因此可以容易明了，何以心灵获得的观念愈多，则同时它所获得的工具也就愈多，有了更多的工具的辅助，则进行求知，就愈加容易。因为从上面所说的看来，必须首先有一个真观念作为天赋的工具存在于我们心中。当心灵一旦认识了这个真观念，则我们就可以明了真观念与其他表象之间的区别。以上所述就是方法的一部分。心灵对于自然的了解愈多，则它对于它自身的认识，也必定愈加完善，这自然是不用说的，所以心灵认识的事物愈多，则这一部分的方法将必愈为完善，而且当心灵能达到或反思到最完善存在的知识时，则这一部分的方法亦最为完善。

（四〇）并且心灵认识的事物愈多，便愈知道它自身的力量和自然的法则。若心灵愈能认识自己的力量，则它就愈易于指导它自身，建立规则来辅助求知。如果心灵对于自然法则的知识愈增加，则它就更易于抑制它自身使它不要驰骛于无用的东西。以上所述，就是方法的全部。

（四一）此外我还要加以说明的，就是观念之客观地在思想世

界与它的对象之在实在世界的关系是一样的。假如自然界中有一件事物与其他事物绝无交涉或关联，则它的客观本质——即完全与它的形式本质符合的客观本质，将与任何别的观念无丝毫交涉或关联，[①]换言之，我们将不能从它作出任何推论。反之，凡是与他物有关系的东西——因为自然万物没有不是互相关联的——都是可以认识的，而这些事物的客观本质之间也都具有同样的关联，换言之，我们可从它们推出别的观念，而这些观念又与另一些观念有关联。这样，则进一步研究的工具便扩充增进了。这就是我想要证明的。

（四二）而且根据上面所说，真观念既然必定完全与它的形式的本质符合，又可知道，为了使心灵能够充分反映自然的原样起见，心灵的一切观念都必须从那个能够表示自然全体的根源和源泉的观念推绎出来，因而这个观念本身也可作为其他观念的源泉。

（四三）说到这里，也许会有人怀疑，我所谓完善的方法在于指示人如何指导心灵使依照一个真观念的规范的说法，是根据理论来证明的。既然用理论来证明，这似乎就表明这种说法并非自明之理。因而人们就可以怀疑我们的推理是否正确。因为如果要推理正确，必须以一个给予的观念为出发点，但是想要以一个给予的观念为出发点，就必须加以证明，而这个用来证明的理论又须加以证明，证明之上，又须证明，如此递进，以至无穷。

（四四）对于这种诘难，我这样回答：如果有人试图偶然采取这种方法来研究自然，这就是说，如果他碰巧拿一个真观念作为规范，循适当的次序，而获得别的观念，则他将决不怀疑他所发现的知识的真理性。[②]因为正如我们所指出的，真理是自明的，而一切别的观念都会自然地流归到它那里去。但是，这种偶然的事情既

① 与别的事物有交涉或关联即是产生别的事物或为别的事物所产生。

② 譬如在这里，我们就决不怀疑我们的真理。

然决不会发生或很少发生，所以我不能不提出一种依预定的步骤使我们可以靠反思得到那种不能靠偶然而得到的真理或真观念。并且同时也就表明要证明真理和作出正确的推论，实在用不着真理和正确推论本身以外的任何工具。因为我曾经用正确的推理以证明正确的推理，而且我还要用同样的方式来证明正确推理。

（四五）而且，这也就是一般人内心反思时所习用的方式。但是人们所以很少于研究自然时循着适当的次序进行的原因，这大都是由于为成见所蔽，至于成见的起因，以后在我的哲学中再加以说明。*还有一层原因，就是从事这种研究必须作出一个严格而精确的区别，象我以后将要阐明那样，但是作出这种区别，却是很烦难的。最后，由于人性的情况是变化无常的，象我在前面已经指出过的那样。此外还有别的原因，可以不必细说了。

（四六）现在也许有人要问我：既然真理是自明的，何以我不首先将自然的一切真理依照它们的固有次序揭示出来呢？我可以答复他，并且同时我要警告他，不要将他偶尔在这里或那里所发现的貌似矛盾的话全都认为谬误而加以拒绝：他必须首先用心考虑我证明这些论点的次序，这样他才不至于怀疑我们已经获得了真理。这就是我所以首先提出方法问题来讨论的原因。

（四七）这时如果仍然还有人怀疑这最初的真理本身，以及依照这真理为规范而推演出来的一切，那么如果不是由于他不说真心话，故意辩难，则我们便不能不承认世界上也有一些人，或者由于秉赋，或者由于成见，亦即由于偶然遭遇，深深陷于心灵的盲目。象这样的人是自己不知道自己的人。假如他们承认或怀疑任何东西，他们也不知道他们是在承认或怀疑。他们说，他们一无所知；甚至对于他们的一无所知，他们说，他们也不知道。甚至对于这一

* 参看《伦理学》第一部分的附录。在那里斯宾诺莎对于人们寻求目的因的攻击，即在说明这种成见的危害性。——译者

点他们也不敢十分肯定地说，因为当他们是一无所知时，他们是害怕承认他们是存在的。因此最后，他们简直应当闭口无言，以便不致偶尔假设出一些带真理气味的东西。

（四八）象这类的人，我们是绝对不能同他们谈论科学的。因为凡是与生活需要及社会交际有关的东西，他们为情势所迫，都不能不假定其存在，只要对自己有利，他们常常不惜指天誓地般承认这些，否认那些。但是如果有人要向他们证明什么理论，他们也不知道这个证明是正确的或谬误的。当他们承认、否认或争辩时，他们也不知道他们是在承认、否认或争辩。所以竟可说他们是全无心灵的自动机器。

（四九）让我们现在总括前面所讨论的要点如下：

一、我们曾经找到了我们一切思想所应当集中的目标；

二、我们认识了最好的知识方式，借此种知识的帮助，可以达到我们的完善。

三、我们又曾经发现了心灵所应当遵循的基本途径，以便有良好的出发点；这就是以一个真观念作为规范，依照一定的次序去进行研究。为了进行研究正确无误起见，我们的方法必须满足下列的条件：

（1）必须将真观念与其余的表象辨别清楚，使心灵不要为后者所占据。

（2）必须建立规则，以便拿真观念作为规范去认识未知的东西。

（3）必须确定适当的次序，以免枉耗精神于无用的东西。

知道了上述的方法，于是我们便可以见到——

四、当我们具有最完善的存在的观念时，我们的方法也就最为完善，因此我们首先必须特别注意的，就是我们要尽可能快地达到这种存在的知识。

四　论想象

（五〇）现在我们就开始讨论方法的第一部分，这在于有如前面所说，将真观念与别的表象加以区别或分开，保持心灵使不致将错误的、虚构的、和可疑的观念与真观念混淆起来。我所以在这里打算尽量详细讨论这一点，一则想使读者将这个极其重要的区别明了于心，一则也因为有许多人还怀疑真观念，这乃由于他们没有注意到真的表象与所有别的表象间的区别。他们因此就好象那样的人，当他们白天清醒的时候，虽不怀疑他们是清醒的，但是日后于梦中——这是常有的事——又以为他们真正是清醒的，直到他们发现他们梦中的错误时，反因而甚至怀疑他们真正清醒时之为清醒了。这种心境的发生是由于忽略了睡眠与觉醒的区别。

（五一）但是同时我必须声明，我将不在这里根据表象的最近因来解释每个表象的本质，因为这种工作属于哲学范围。而我要讨论的乃仅限于方法所需要的，亦即仅限于讨论错误的、虚构的、与可疑的表象的性质，和如何使我们免除这些表象的方法。所以首先须从事于虚构的观念的研究。

（五二）一切表象不是涉及一个被认作存在之物，即是仅仅涉及一物的本质。而虚构通常总是起于被认作存在的事物上，所以我将首先讨论虚构。我所谓虚构只是指虚构一物的存在而言，至于所虚构之物本身则是人人所已知的或假定是人人所已知的。譬如，我明知彼得已经回家，而虚构他来拜访我，或类此之事。[①]现

① 请参看下面所说关于我们已经明白认识的假设的一些话。该处的虚构是说，这些被假设的东西存在于星球之中。

在我要问：这种虚构的观念是关于什么东西的？我们可以看出，虚构的观念是关于可能的事物的，而不是关于必然或不可能的事物的。

（五三）凡一物的存在包含矛盾，则此物便谓为不可能；凡一物的不存在包含矛盾，则此物便谓为必然；凡一物之存在或不存在，按其本性，均不包含矛盾，则此物便谓为可能，但事物存在的必然性与不可能性都依赖于我们所还不知道的原因，所以我们才可以虚构它的存在：如果它的存在的必然性或不可能性所依赖的外因为我们所谛知，则我们便不能对它有所虚构。

（五四）由此可见，对于上帝或全知的存在，我们决不能有所虚构。*因为，即如关于我们自己，我既已知道我存在，①我决不能虚构我存在或不存在。同样，我决不能虚构一匹象可以穿过针孔。又如当我知道上帝的本性时，我也不能虚构他存在或不存在。②同样，对于本性包含矛盾的幻想也不能有所虚构。

从以上所说看来，足见我们这里所谓虚构并不能涉及永恒的真理。③

（五五）但是在进行讨论虚构以前，我将顺便指出，一物的本

① 因为，这种对象一被确知之后，便明白呈现于前，所以只须举出一个例子就够了，用不着别的证明。同样，不可能的东西也只须稍加研究，便可确认为虚妄，俟下面讨论关于本质的虚构时，便可更为明了。

② 注意：有许多人说他们怀疑上帝的存在，但他们却只知道有上帝的名词，或误将一种虚构认作上帝，而这种关于上帝的虚构与上帝的真正本性是不相符合的，这点下面在适当地方，我将加以说明。

③ 我立刻就要说明何以对于永恒的真理不能有任何虚构。所谓永恒的真理即是这样的真理，这真理如果被肯定就决不会被否定。譬如，“上帝存在”便是一个基本的永恒的真理，但“亚当在思想”便不是一个永恒的真理。而幻想不存在是一个永恒的真理，但亚当不在思想就不是永恒的真理。

* 按“对于上帝或全知的存在，我们决不能有所虚构”，各种译本（包括格布哈特德译本及俄文译本在内）多译成“若有一个上帝或全知的存在，则他决不能虚构任何东西”。兹根据帕洛克及马丁努等关于斯宾诺莎的著作的解释和每人丛书的英译本这样译出。试细看上节和本节的文字就可以知道要这样译才妥当。——译者

质和他物的本质间的区别与一物的实在或存在和他物的实在或存在间的区别是一样的。所以当我们由一般的存在去认识某一个存在——譬如说亚当——时,与为了认识亚当的本质而去探讨存在一般的性质，以便对于亚当的存在加以最后的界说，乃是一样的。所以对于一个存在的观念愈宽泛，则对于它的观念便愈模糊，而且愈易于将此观念指给任何事物；反之，对于一物的观念愈特殊，则对于它的观念便愈明晰，而且愈难于因疏忽自然的法则，而误将此观念指给本身以外的别的事物。这点很值得注意。

（五六）现在可以进而考察许多常被一般人认作虚构的东西，但是我们却明知这些东西并不象我们所想象的那样虚妄。譬如，我虽然知道，地球是圆的，但是并没什么东西可以阻止我对人说地球是一个半圆体，好象上面刻有花纹放在盘中的半边苹果，或说太阳绕地球而行，和类此的话。我们只消细察这种说法，便知道它与地球是圆形的说法，并无不合之处。但是我们首先必须注意，我们从前可能曾陷于错误，并且我们现在已经意识到我们的错误了；甚且我们可以相信，或至少揣想，别人也是——或也会与我们陷于同样的错误的。所以我说，只要我们看不出什么不可能性或必然性，我们就可以虚构。因此当我对人说地球不是圆形……时，我仅是回忆起我从前曾经有过的错误，或者我也许会陷入的错误。而后来我虚构，我以为听我谈话的那人还有这种错误或还会陷入这种错误。所以，正如上面所说，我虚构这点，因为我看不出什么不可能性或必然性。但是假如我真地看出不可能性或必然性时，那我决不能虚构，而且只能说，我曾经试图虚构罢了。

（五七）现在还剩下由于辩争问题而提出的假设，必须略加讨论，而这些假设有时又以不可能的东西为对象。譬如，当我们说：假如这支正燃着的蜡烛并没有燃着，或假如它在某一想象的空间燃着，或者在一个没有物体的地方燃着。类此的假设我们是尽可

任意提出的，但那最末一个假设显然是不可能。虽属如此，而这里却并无虚构。因为在第一个假设里，我只是在记忆中回忆起没有燃着的另一支烛[①]（或者设想在我面前燃着的蜡烛，没有火焰），所以当我看着这支正燃着的蜡烛时，只要我没有注意到它的火光，我便以为它是那支无火光的蜡烛。在第二个假设里，我只须从思想里将围绕着蜡烛的许多事物抽掉，而让注意力单集中于蜡烛的本身；于是我便可以推知，蜡烛本身决没有包含有消灭其自身的原因，所以如果没有任何物体围绕着它，则这支蜡烛及其火焰仍将保持不变。所以这里的各个例子都不是虚构，而是真实而且单纯的肯定。[②]

（五八）现在进一步讨论单独涉及本质的虚构，或者涉及同时具有某种实在或存在的本质的虚构。关于这点，首先必须注意的，就是心灵所知愈少，而所感觉愈多，则它虚构的可能性必定愈大，反之心灵所知愈多，则其虚构的可能性也必定愈小。譬如，当我们正在思想时，我们不能虚构我们是在思想或不在思想；同样，当我们知道物体的性质时，我们不能虚构一个无限大的苍蝇；或又如当我们知道灵魂的性质时，[③]我们决不能虚构，说灵魂是四方形的，

---

① 后面当我们讨论到关于本质的虚构时，便可明了，虚构并不创造或供给心灵以新的事物，但只能使那已在头脑中或想象中的东西在记忆中回想起来，而心灵便混淆不清地同时去注意一切东西。例如，我们记忆中有树木和说话的印象，当心灵对这两个印象混淆不清时，便会假想树木在说话。关于存在一观念，也是相同，尤其是有如前此所说，存在被一般地认作“有”或“物”时，最易于应用到同时浮泛于记忆中的一切事物。这一点特别值得注意。

② 这种说法同样可以适用于人们提出来解释某种符合于天体现象的运动的假设，但是这种假说虽然可以应用来解释星球的运动，却不可以据此去推定星球的本性。因为星球的本性也许很不相同，特别是因为可以设想许多别的原因来解释星球的运动。

③ 人们每于记忆中回想起“灵魂”二字时，同时总会形成一个有形体的意象。当两个意象同时并呈于他心中时，则他自然容易以为他在想象或虚构一个有形体的灵魂，因为他不能分别名字与实物的区别。希望读者现在不必急于去驳倒这种错误，如果读者试仔细留意这里所举的例子和下面所说的，就会觉得用不着去辩驳了。

虽说是一切意思均可用语言表达出来。但有如上面所说，人于自然所知愈少，则愈容易多多虚构；如树木说话，人在转瞬之间就变成石头或变成泉水，鬼魂出现在镜子里面，无中生有，甚或神灵变成野兽，或转成人身，以及其他类此的东西，不可胜数。

（五九）有的人或许以为虚构只受虚构的限制而不受知性的限制；换言之，当我形成了虚构的观念，并依我的自由意志确认此虚构的观念以某种形式存在于自然中后，从此我便不复能设想它以别种方式而存在了。譬如，我曾“虚构”——姑且顺着他们说——物体的性质为如何，曾依我的自由意志使我自己相信这一物体实如我所虚构那样，那末，我便不复能虚构——譬如说——苍蝇有无限大；同样，我既虚构灵魂的本质是什么样子，我便不复能虚构灵魂为正方形之类。

（六〇）但是对于这种说法必须更加研讨。第一，他们如果不否认获得一些知识的可能，则他们必须承认有获得一些知识的可能。如果他们承认有获得一些知识可能，则凡他们所说的关于虚构的话，必定仍然可以适用于知性。如果他们否认获得一些知识可能，让我们这些自知我们具有一些知识的人，试看他们究竟是什么意思。他们说：灵魂不能感觉或知觉其自身以及任何存在的东西，但是它只能感觉或知觉那本身既不存在，也不存在于任何地方的东西。这就是说，灵魂只能凭其自己的力量创造出与实际事物毫无关系的感觉或观念。因此他们差不多把灵魂认作上帝。他们更进一步说，我们或我们的灵魂具有一种自由，可以限制我们自己或我们的灵魂，甚或它自身的自由。因为当灵魂既虚构一些东西并且承认它们存在后，则它便不能再想象或虚构别的东西了，而且为它最初的虚构所限制，灵魂不能再想象些与它正相反对的东西了。这样一来，他们为了维持他们的虚构起见，便不能不全盘承认我刚才所举出的那些妄诞的东西了。这实在值不得烦劳我们提出

证明加以驳斥。

（六一）对于他们那些无意识的话，且不用去理会，我们只须注意从他们所说的话中去寻出有补于我们所讨论的问题的真理，这就是：[①]当心灵注意对虚构的或本质上自相矛盾的东西，加以反复思索，以求了解，而推出依理应有的结论时，便很容易发现它的错误。但是假如这个虚构之物，按其本性说是真的，则当心灵注意到它，以便了解它而推出它所包含的真理时，则心灵就可以顺利进行而无滞碍。同样，正如我们刚才所明白见得，对于谬误的虚构加以检讨，则知性立刻就可以指明其虚妄之处，以及从其中推出的不通的结论。

（六二）所以只要我们对于一物有了明白清楚的认识，我们实在用不着害怕有什么虚构。因为如果我们偶尔说人转瞬间即变成了禽兽，这只是异常空泛的说法罢了，在我们心中还没有形成概念，换言之，还没有形成观念或主词及宾词的联合呢。因为如果有了这样一种概念，那么，我们必须立即去寻求如何或何以致此的原因与经过。足见在说那话时，我们对于主词以及宾词的性质，都还未曾注意到。

（六三）再则，只要第一个观念不是虚构的，而所有别的观念都是从它推论出来的，则过于匆促的虚构作风便将渐渐消失了。还有一层，虚构的观念决不能清楚明晰，而总是混淆的，而且一切的混淆，都由于心灵对于整个的或者由许多部分组成的东西只知道其一部分，而不能辨别已知与未知，此外复由于心灵同时注意一个包含许多成分的东西而不加辨别。因此可以推知，第一，如果一个

① 我的说法虽然好象是从经验中紬绎而来，但是因为我还没有加以证明，也许会有人认为毫无足道。所以这里附加证明，以作要求得到证明的人的参考。天地间既然没有违反自然规律的东西，既然万物的生成都依照一定的规律，所以每一事物必定有其一定的结果，据此可见，心灵既得到一物的真观念，必定要进而客观地形成那物的结果的观念。请参看下面讨论错误观念的地方。

观念的对象是简单的，则这个观念必然清楚明晰；因为对于简单的东西，我们不能知其部分：不是知其全体，便是毫无所知。

（六四）由此可知第二，如果将一个许多部分组成的东西，在思想中分析成为最简单的部分，各个加以研讨，则一切混淆皆可消除。又可知第三，虚构的观念决不是简单的，而是自然界中许多的事物和动作的混淆的观念凑合而成的，或可更妥当地说，是由于同时考察这些多数的不同的观念而并未经过理智的承认。①因为如果虚构的观念是简单的，那就必定会是清楚明晰的，而且应该是真的了。如果虚构是明晰的观念组合而成，则这个组合体也必定会是清楚明晰的，而且应该是真的了。譬如，我们既然知道圆形的性质和方形的性质，则我们决不复能联合两个观念而构成一方圆形或方形的灵魂之类。

（六五）我们现在可以再简略地作出推论，并且看一看，何以我们用不着害怕虚构会与真观念混淆起来的道理。因为就我们前面所说的第一种虚构而论，虚构的对象既然已经明白认识到，我们也已经见到，这种被明晰认识的东西以及其存在的自身即是一种永恒的真理，对于这种东西，我们是决不能虚构的。但是如果所虚构的东西的存在不是永恒的真理，则我们只须比较那个东西的存在和它的本质，并同时注意自然的秩序，便可以辨别其真妄。至于说到第二种虚构，即我们所谓由于心灵同时考察自然界许多不同的东西和动作混淆在一起的观念，没有经过理智的承认而形成的虚构，我们也已经见到，一个极简单的东西，是只能明白认识而不能虚构的，同样一个复合的东西，若我们分别注意构成这个复合体的

① 注意：就虚构的本身而论，与梦并没有多少区别，只是在梦中没有当我们清醒时借感官所感觉到的外来原因。因此有人推论，说：在梦寐的时候所有的现象，并不是由外面的事物刺激起来的。但是我们立刻就要指出，错误是醒人的梦：如果错误到了某种强度便称为梦呓。

各简单部分，也是不能虚构的，甚且关于这些东西我们即使欲虚构一些不真实的动作也是不可能的；因为我们同时必须探究该项动作所以发生的状况及原因。

（六六）上述各点既已明了，现在我们可以进而研究错误的观念，以便考察其何以发生，并可看出我们应如何谨防，才可以不致陷入错误的表象。我们既然已经研究了虚构的观念，则这两件事已不复很难。因为虚构的观念与错误的观念间并无别的区别，除了后者还须以〔意识的〕承认为前提，换言之，有如前面所指出那样，当〔错误的〕表象（repraesentanima）发生时，我们实在寻不着任何原因，如象发生虚构时那样，可据以推知这些表象并非起于外界事物；因此错误的观念实无异于醒着或睁开眼睛作梦。所以错误的观念，无论关于——或可以较妥当地说——无论涉及本质已经知道的事物的存在，或是涉及事物的本质，都与虚构的观念恰好相同。

（六七）凡涉及存在的错误观念，可用与改正虚构观念相同的方法去加以改正。因为如果这些被认识的事物的本性包含必然存在，则对于这类事物的存在我们决不会陷于错误。但是如果一物的存在，不象它的本质那样，是一个永恒的真理，反之，它的存在之必然性或不可能性均依赖外因，则我们必须采取上面所说的处理虚构的方法去处理它，因为改正虚构观念与改正错误观念的方法是相同的。

（六八）至于说到另外一种错误的观念，即涉及本质或者又涉及动作的错误观念，这类表象必定永远是混淆的，而为自然界许多事物不同的、混淆的表象所组成，例如，相信树林、图象、禽兽、以及其他事物中皆有神灵；相信有种种物体，一经组合，可以构成理智；相信死人能够思想、走路和说话；并且相信上帝可以受骗之类。但清楚明晰的观念是决不会错误的。因为清楚明晰地把握着的事物

的观念，或者是简单的观念，或者是由简单的观念组成的，换言之，就是从简单的观念推绎出来的观念。只要一个人知道什么是真理或什么是知识，同时并知道什么是错误的性质，他就能够见到最简单的观念不会有错误。

（六九）至于说到什么是构成真理的形式*，无疑的，真思想与错误思想的区别不仅在于外表的标志，而主要的乃在于内在的标志。因为，如果一个建筑师形成一个正确的建筑物的观念，即使这个建筑物从来没有存在过，甚至将来决不会存在，他的思想仍然是真的，而且不论这建筑物存在与否，他关于建筑物的思想仍是同一的思想。反之，譬如有人说彼得存在，但他又不知道彼得存在，则这个思想，就说这话的人而论，便是错误的，也可以说，即使事实上彼得真正存在，这话也不是真的。“彼得存在”这话是真的，惟有说这话的人确实知道彼得存在。

（七〇）由此可知观念的自身就具有某种真实的东西，可据以辨别真理与错误。对于这种真实的东西我们必须加以探究，庶几可以寻得一个最好的真理的规范——因为我们曾经指出，我们必须遵循一个真观念的规范以规定我们的思想，并且我们曾经说过，这个方法是一种反思的知识——且可借以知道知性的特性。但我们不能说真观念与错误观念的区别，在于真思想能认识事物的第一因（prima causa），虽说由于能够认识事物的第一因，它便与错误的思想大有区别，有如上面所解释那样。因为思想之所以称为真，乃由于它客观地包含着某种原则的本质，而这个原则乃是在自身内并通过自身而被认识，是没有原因的。

（七一）所以真思想的形式必定在思想自身内而不依赖别的东

* 按这里所说的“真理的形式”以及下面第七十一节所说的“思想的形式”的“形式”都应作“本质”、“实质”解。下文所谓“内在的标志”就是指形式而言。形式在斯宾诺莎书中一般都是指本质、实质，而不指表面的“外表标志”。——译者

西；并且它不承认所知的对象为原因，而必须依靠知性自身的力量和性质。因为如果我们假设知性认识一个从来没有的新东西，如有许多人对于尚未创造万物以前的上帝的理智所具的观念（这种观念显然不能起自对象）而从这个观念正确地推演出许多别的观念，则所有这些思想将必完全是真的，且不为外界事物所决定，而仅依靠知性自身的力量和性质。所以构成真思想的形式，必须于思想自身中去寻求，而且必须从知性的本性里推演出来。

（七二）现在为了详细研究此点起见，试建立一个真观念于我们心目中，这个真观念的对象，我们十分确切知道，仅依靠我们思想的能力而没有在自然中的对象。因为在这样的观念里，从上面所说的看来，我们更可以容易研究我们所要研究的。例如，要构成一个圆球的概念，我可以随意假设一个原因，说由于一个半圆形绕着它的中心旋转，并由于它的旋转就构成了一个圆球。这个观念无疑是真的，虽然我们明知在自然界里没有圆球是这样形成的，但这个观念仍然是真的，而且是形成圆球的概念最容易的方式。但必须注意这个观念承认半圆形可以旋转，这种说法，如果不与圆球的观念联合，或者不与决定这种旋转运动的原因联合，或者一般讲来，让这种说法孤立起来，都会是错误的。因为那样，心灵就会仅注意半圆形运动的说法，而运动一观念既不包含在半圆形的概念之中，又不起于能够产生运动的任何原因的概念之中。所以错误起于对某种事物有了某种认识，而这种认识又不包含在我们对于某种事物所形成的概念之内，犹如动或静之于半圆形。由此可知，简单的观念必定是真的，例如动、静、量等简单的观念。无论这些简单的观念所确指的是什么，它们所包含的内容正与概念相符合，而不能超出其范围。所以我们可以随意形成简单的观念而没有陷于错误的危险。

（七三）现在剩下的问题，只在于探究凭什么力量我们的心灵

能够形成简单的观念，并且这种力量可以扩张到什么限度。因为研究这点有了收获，就可以容易见到我们所能达到的最高知识。当然，这种力量毫无疑义地是不能扩张至无限度的。因为如果我们对于任何事物有所肯定，而这种肯定又不包含在我们对于这物所形成的概念之内，这显然表示我们的认识有了缺陷，或者我们有了片断的或割裂的思想和观念。因为我们已经看到，半圆形的运动这一观念如果孤立在心中，便是错误的，但如果和圆球的概念联合，或和任何决定它运动的原因的概念联合，它便是真的观念。因此，如果最初看来，真的或正确的观念之形成乃基于能思维的存在的本性，那么，无疑的，不正确的观念之发生，乃是因为我们是一个能思维的存在的一部分，而我们的心灵有时是全部地，有时仅是部分地为它的思想所构成。

（七四）但说到这里，还有一点必须注意，这一点于讨论虚构时虽不值得提出，但实足以引起极大的错觉：这就是当有一些东西既在想象中又在知性中，这就是说，它们是清楚明晰地被认识着；因此只要我们不把明晰的与混淆的区别开，则确定性或真观念就会同不明晰的观念混淆起来。例如，有一些斯多葛派人，也许因听见“灵魂”这个名词，又听说灵魂是不灭的，这他们只是在想象中模糊地觉得如此；他们又想象着且同时也知道精微的物体可以穿透一切物体，但本身又不是任何物体所能穿透。当他们同时想象着这几种观念时，兼之又以为这些观念都具有公理般的确定性，于是他们便确实相信心灵就是这种精微的物体所构成，而这些精微的物体是不可分的，等等。

（七五）但是我们可以不受这种说法的迷惑，如果我们能够努力对一切表象依照一个真观念的规范加以考验，并且如篇首所说，对于从传闻和泛泛经验得来的表象，特别小心提防。再则，这类的错觉乃起于对事物的认识过于抽象。因为我既然认识一物的真对

象，则我决不能应用它的概念于别的事物上面，这是不言而喻的。最后，错觉的起源由于我们不能了解整个自然的原始成分，因此我们进行研究时，便没有适当程序，误将自然与抽象原则混淆起来，这种抽象原则，本身虽是真的公理，但一经误用，则我们就会陷于混乱，并颠倒自然的法则。如果我们进行研究时，尽量减少抽象，且从原始成分着手，亦即尽量往后追溯，从自然的泉源或本源处着手，那么对于这类的错觉，我们实在用不着害怕。

（七六）至于说到自然的本源的知识，我们更完全用不着害怕会与抽象的概念混淆不清。因为一个抽象的概念，正如一切一般的概念那样，它在我们知性中所概括的远较构成这一概念的内容并真实存在于自然中的个别事物更为广泛。再则，自然中有许多事物，其间的差别可以说是异常细微，几乎为理智所不能分辨，因此对于这些事物如果加以抽象的认识，便很容易将它们相互混淆起来。但是自然的本源，我们下面便可知道，既不能抽象地或概括地认识，且在知性中所包括的范围，又不能超出它在实在中所占据的领域，而且与变灭无常的事物也毫无相似之处，因此只要我们具有真理的规范，有如上面所说，实不致有陷于混淆的危险。这个本源就是唯一无限的存在，①换言之，这就是整个存在，②在它以外，更没有存在。

（七七）以上都是关于错误观念的讨论。现在还必须研究可疑的观念，这就是说，还必须研究什么可以引起我们怀疑，并且同时

① 这种存在并不是表示神的本质的属性，我将于我的哲学中指出。（按斯宾诺莎意谓这种存在即是神或自然的本身，不是神的属性。参看《伦理学》第一部分关于神、实体的界说。——译者）

② 这点已于上面证明。因为这种存在如果不存在，乃决非我们所能设想；*如是则心灵所能认识的东西将较自然所具有的东西为多，这据上面所指出，乃是错误的。

* 按：别的版本都作“因为这种存在如果不存在，它就决不能被产生”，意思不清楚，兹依格布哈特德文本译成“因为这种存在如果不存在，乃决非我们所能设想”。这与斯宾诺莎著《伦理学》第一部分第十一命题的第一个证明所说的正相符合。——译者

如何可以破除这种怀疑。这里我是指心中的真正怀疑而言，并不是指我们随处可从看见的一些人，口头上所说的怀疑，而究其实他们心中却毫无所疑。对于这类人的医治，不属于这里所研究的方法课题之内，或许应属于成见的研究和校正的范围。

（七八）人心中没有任何怀疑是起于被怀疑的对象本身。换言之，如果心中只有一个观念，不论这观念是真的或妄的，均不会引起怀疑，也不会引起确信，但仅仅是一种感觉。因为这个观念的自身，除了是一种感觉外，更不是别的。而怀疑之起乃由于有另一个观念，但这个观念又不够明晰清楚，可以使我们对于所怀疑的东西，下一确定的判断。这就是说，引起我们怀疑的观念必定不是清楚明晰的观念。例如，假如有人或由于经验，或由于别的原因，从来没有想到过感官有时会欺骗人，他就决不会怀疑究竟太阳比表面看起来为更小或更大。所以乡下的人一听见太阳远比地球为大时，常不免表示惊异。但是当他们一经反思感官的欺骗性，[①]便会发生怀疑；经过怀疑后，如果我们对于感官有了真的知识，并且知道远距离的东西是如何经过感官的功能而呈现于我们前面，则一切怀疑都会消释。

（七九）因此，我们不能借口称天地间有一个欺骗人的上帝，能使人对于最确定的东西发生错觉，因而对于真的观念便加以怀疑，除非我们对于上帝没有清楚明晰的观念；这就是说，除非我们思索我们关于万物本源的知识时，不能找到任何东西足以教导我们，使我们清楚地认识，上帝并不是一个欺骗者，就象我们思索三角形的性质时，我们清楚地认识到，它的三内角之和等于两直角那样。但是当我对于上帝有了明晰清楚的知识，象我们对于三角形的知识那样，则一切怀疑便都可消除了。并且因为，当我们获得了三角形

① 这就是说，他也知道感官有时欺骗人，但是他只是模糊地知道如此，因为他不知道感官如何欺骗人。

的知识时，虽说我们并不确实知道究竟有没有一个太上的欺骗者在欺骗我们，我们仍然能够达到对三角形的清楚明晰的知识；同样，虽说我们并不确实知道究竟有没有那样一个太上欺骗者，我们也能达到对上帝的清楚明晰的知识，但是只要我们一旦获得了这样的关于上帝的知识，象我上面所说，它就足够消除我们对于一切清楚明晰的观念的任何怀疑。

（八〇）所以，如果我们能依照正当次序进行研究，首先研究应该首先研究的东西，不要割裂事物的联系，并且在没有解答问题以前，知道如何规定问题的性质和范围，那么，我们所获得的观念便全是最确实的，换言之，全是清楚明晰的了。因为所谓怀疑不是别的，即是心灵对于事物的肯定与否定的保留，如果不是由于对某些东西的无知，使其对于所要认识的东西缺乏完备的知识，则心灵将必毫不迟疑地加以否定或肯定。由此可见怀疑的发生总是由于我们对于事物的研究没有依照正当的次序。

（八一）以上就是我约许在方法的第一部分所要讨论的。为了不要省略任何关于知性和它的能力的知识起见，我将简略地讨论一下记忆与忘记。关于这个问题最值得注意的，就是有了理智的帮助和没有理智的帮助，都足以使记忆力坚强。就前一点来说，一物愈易理解，便愈易记忆，反之，愈难理解，便愈易忘记。例如，许多没有关联的字杂凑在一起，比较同样的字，排列成一个故事，便难于记忆多了。

（八二）但是没有理智的帮助，有时也可以使记忆力坚强：想象力或者所谓共同的官能为某种个别的物体所刺激而起的力量，就可从促使记忆力坚强。我说“个别的”，因为想象永远只可为个别的事物刺激起来。例如一个人单是读一篇浪漫小说，只要他不读同性质的别的小说，他必定记忆得较完全些，因为那一篇小说可以单独活跃在他的想象中。但是假如我们读了几种同类的小说，我

们将会同时想象着各种小说的内容，而容易混淆起来。我又说“物体”，因为想象只可为有形体的物体刺激起来。现在既然有了理智的帮助和没有理智的帮助，均可使记忆力坚强，由此可以推知，记忆与理智必有区别，就理智本身而言，既不包含记忆，也不包含忘记。

（八三）那末，究竟记忆是什么呢？记忆不是别的，即是头脑对于印象的感觉，并且有一定的时间观念伴随着这种感觉。①这一点由回忆也可以看出来。因为在回忆中，心灵回忆到过去的感觉，但是不把它认为在连续的时间中。所以对于这一个感觉的观念，不是感觉在时间中的持续，换言之，不是记忆。但究竟观念本身是不是会由于记忆而受到歪曲，在我的哲学中将可看见。假如有人觉得这说不通，他只须细思上面所举的关于读小说的例子，就可以知道，一物愈独特便愈容易记忆。而且一物愈容易理解，也愈容易记忆。因为对于最独特且可充分理解的东西，我们必定能够记忆而绝不致忘记。

（八四）现在我们已经指出真观念与其余的表象的区别，并且已经指出虚构的观念、错误的观念等等，如何起源于想象，换言之，如何起源于某种，可以说是偶然的不相连属的感觉，而感觉又并不是出于理智的力量，乃是起于外界的原因，即按照身体，在醒时或睡时，受种种不同的刺激（motus）*而起。总之，无论你对于想

① 如果感觉的时间不确定，则对于那物的回忆即不完全；此点已为每一个人所熟知。因为，为了加强我们对于听来的事物的信念起见，我们常常问这事是在什么时候什么地方发生的。虽然观念的自身在心中有其时间性，但我们总是习于借某种运动为尺度去规定它的时间，而运动这一观念又是借想象的助力所构成，所以我们还未曾看见有属于纯粹理智的记忆。

* “刺激”拉丁文为 motus，一般译为运动。下文第九十一节提到“身体的偶然的刺激”，与此相同。各种英文译本皆直译作 motion（运动），只有格布哈特德文译本译作“Anregungen”及“Erregungen”，都是“刺激”的意思。这里采取德文本的译法。——译者

象采取什么看法，但是你必须承认想象与理智不同，而且必须承认心灵由于有了想象便处于受动地位。但是这并无关紧要，只要我们知道想象是无确定性的，心灵由于想象而受动，并且同时知道如何借理智的助力，我们可以不受它的束缚。因此读者幸勿惊异，以为我在没有证明身体和别的必然事物存在以前，就在讨论想象，讨论身体以及身体的性质。因为我已经说过，这些都无关紧要，只要我们知道想象是无确定性的，使心灵处于受动地位，等等就行了。

（八五）我们已经指出：（一）真观念是简单的或由简单的观念构成的，（二）真观念能表示一物怎样和为什么存在或产生，（三）真观念的客观效果在心灵中，与其对象的形式本身相符合。这与古人所谓真知识是基于由原因推出结果的说法是相同的，不过，就我所知，他们决不是象这里所理解的那样，即认心灵遵循一定的规律而活动，就好象一个精神的自动机。

（八六）由此看来，在开端所能容许的范围内，我们曾经获得对于我们的知性的知识和真观念的规范，因此我们已不复害怕会将真观念与错误的或虚构的观念混淆起来。并且我们也不会惊异，为什么我们能了解许多并不属于想象的东西，为什么有许多想象中的东西又与理智大相违反，而另外有许多想象中的东西却与理智互相一致。因为我们知道想象所以产生的过程，想象所依照一些的法则，——但大异于理智的法则——而且心灵因为想象的关系成为受动。

（八七）由此足见那些对于理智与想象不加精确区别的人，是如何容易陷入极大的错误！如认广延（extensio）居于一定的地点，必定是有限的，广延的各部分是真实地各个不同的，并且认广延是万物原始的而且是唯一的基础，它有的时候所占的空间较别的时候为多，诸如此类的错误，完全与真理相违背，我将于适当地方另

加阐明。

（八八）至于名词既是想象的一部分，换言之，我们所以能虚构许多观念，皆由于我们因身体的特种状态，模糊地在记忆中连缀名词所致。所以无疑地，名词，和想象一样，如果我们稍不注意，即可以引起许多重大的错误。

（八九）不但如此，文字的排列既是任意地依照民众的了解力的程度为准的，所以它们只是表示事物在想象中的情况的符号，而不表示事物在理智中的实质。从我们对于只在理智中不在想象中的东西常常给以否定的名称，如无限、无形体等的事实看来，我这种说法，显然是明白无疑的。而且有许多事物本来是肯定的，也是用否定的名词来表示，如称之为非创造的、非依附的、无限的、不朽的等等。因为对于这些负名词的反面，远为易于想象，所以最先为古人所想到，而占有正的肯定的名称。我们肯定或否定许多事物，因为语言的性质容许我们肯定或否定，而不是事物的本性容许我们那样作。假如我们不明白这个道理，很容易把错误的东西当作真的东西。

（九〇）此外还另有一个引起混淆的最大原因，足以阻止知性的自己反省，也必须避免。这就是如果我们对想象与理智没有加以区别，我们便会以为愈易于想象的东西愈为明晰，并且以为我们所想象的东西就是我们所理解的东西。因此我们把本来是在后的放在前面，把本来是在前的东西放在后面，将研究的正当次序颠倒，以致不能获得任何正确的结论。

五　论界说

（九一）现在为了最后过渡到方法的第二部分[①]起见，我将首先阐明这种方法所要达到的目的，其次指出达到这种目的工具。所要达到的目的即在于获得清楚明晰的观念，这就是说，在于寻求纯粹是出于心灵而不是由于身体的偶然的刺激而起的观念。并且为了把所有的观念归结到一个观念起见，我们将设法把所有的观念按照那样一种方式加以联系的排列，以便心灵可以尽可能客观地既从全体又从部分，以反映自然的形式。

（九二）至于第一点，我已经说过，为了达到我们最后的目的，必须纯粹由一物的本质或由它的最近因去加以理解。因为假如那物是自在之物，或者如一般所说，是自因之物，则必须单纯从它的本质去认识它。但是假如那样并非自在，而须有原因才能存在，则必须从它的最近因去认识它。因为，真正讲来，对于结果的知识不过是获得的对于原因之较完全的知识罢了。[②]

（九三）因此我们对于事物的研究，决不容许根据抽象的概念去推论；我们必须极端小心不要使仅仅在我们理智中的东西与现实界的东西混淆起来。但最好的推论必须从一个肯定的特殊的本质，或者从一个真实的正确的界说里推论出来。因为如果单纯由普遍的公则出发，知性是不能达到个别事物的，因为公则外延至无限，不能决定知性使特殊地考察这一个别事物，而不去考察另一个

---

① 这部分继第一部分而出的主要规律，即在于严密考察我们借纯粹理智所获得的一切观念，以便我们可以把这些观念与我们从想象得来的观念区别开，这种区别可以从想象和理智各自的特质里寻找出来。

② 注意：由此足见，我们不能够对于自然的任何东西有所了解，而不同时增进我们对于第一因或上帝的知识的。

别事物。

（九四）所以研究的正当途径即在于依一定的界说而形成思想。对于一物的界说愈好，则思想的进展愈容易有成果。所以方法的整个第二部分的关键即在于知道良好的界说应有的条件，并且知道寻求良好界说的方式和步骤。现在先讨论界说的条件。

（九五）一个界说要可以称为完善，必须解释一物的最内在的本质（essentia），而且必须注意，不要拿一物的某种特质（propria）去代替那物的本身。为了表明我的意思，但又为了避免所举出的例子足以令人误会我是在指摘别人的错误起见，我将举一个抽象的东西作例，对于这个抽象的东西，无论如何去下界说，都无关紧要，例如圆形。如果将圆形界说为一个由中心到周边所作的一切直线都是等长的图形，如是则每个人都可看出，这个界说仅仅说出了圆形的一个特质，而不能表明圆形的本质。正如我刚才所说，这一点对于圆形或其他理性的东西，虽属无关紧要，但对于物理的及真实的东西来说，关系便极其重大，因为如果不知道一物的本质便无法知道一物的特质；假如我们略去本质不论，即我们必然将会颠倒那应该符合自然的联系的理智的联系，因而我们将达不到我们的目的。

（九六）为了避免这种缺点起见，关于界说须遵守下列各条：

一、对于被创造之物下界说必须包括它的最近因。按照这条规则，则圆形的界说就应该这样：圆形是任何一根一端固定的另一端转动的直线所作成的图形。这个界说显然包括圆形的最近因在内。

二、一物的概念或界说应该是这样，即当我们单就该物自身而不把它与他物相联结来考察时，该物的一切特质，必须都能从它的界说里推出，有如在刚才所举的圆形的界说里看到的那样。因为从刚才对于圆形的界说里，可以明白推出一切从中心点到周边

的直线皆属等长的特质。至于说到这是界说的必要条件，则凡是对于这个问题思索过的人必定都很明白，用不着再费神去证明，也用不着费神去指出何以从界说的第二个必要条件，可以推知每一个界说必定是肯定的。——我所说的是理智的肯定，而没有注意到字面的表达，因为由于文字的缺乏，有时意思上虽是肯定的东西，在字面上却用否定的方式表达出来。

（九七）对于非创造之物立界说必须满足下列各条件：

一、这界说须排除任何原因，这就是说，无须于非创造之物的存在以外，另去寻找其他的原因来解释它。

二、这物的界说既已成立，必不可为它的存在与否一问题尚留余地。

三、就关于心灵而言，界说必不可包含可以转变成虚字的实字，换言之，必不可用抽象的概念来解释。

四、最后，——虽然这点前面已屡次说过，这里无须再提——一个必要的条件为：那物的一切特质都必定可以从它的界说推出。所有这些，对于深切注意的人都是十分明白的。

（九八）我又曾说过，最好的推论必须从一个特殊的肯定的本质推演而出：因为一个观念愈特殊，便愈明晰，从而也就愈是清楚。因此我们必须尽量寻求关于特殊事物的知识。

（九九）就推演的次序而论，为了使我们所有的观念都可以按次序排列，并连贯起来起见，我们必须尽先依理性的要求去探讨是否有一个存在——如果有，它的本性如何——它是万物的原因。这样一来，则它的客观的本质又可为我们一切观念的原因。于是有如前面所说，我们的心灵可以尽量完全地反映自然。因此心灵可以客观地包含自然的本质、秩序和联系。由此足见，这是万分必须：把我们的一切观念都从自然事物或真实存在推出，尽量依照由此一实在到另一实在的因果系列，这样就可以不致过渡到抽象的

和一般的概念：既不由抽象概念推论出真实事物，也不由真实事物推论出抽象概念。因为两者都足以扰乱理智正确的进展。

（一〇〇）但是必须注意，我这里所谓因果系列和真实事物的系列，并不是指变灭无常的个别事物而言，而是指固定的和永恒的事物的系列而言。因为要想追溯变灭无常的个别事物的系列，实为人类的薄弱的理智所不可能，一则事物的数目非人力所能指数，再则每一事物的环境变化无穷，而其环境的每一变化都可以作该物存在或不存在的原因。因为它们的存在与它们的本质之间没有必然联系，或者如前面所说，它们的存在不是永恒的真理。

（一〇一）但是我们也没有了解这些变灭无常的个别事物的系列的必要，因为它们的本质并不是从它们的存在的系列或次序推出，而它们的存在的次序，充其量只能供给我们以它们外表的迹象、关系或次要情况；所有这些都和它们的内在本质相隔甚远。而内在本质只可以在固定的永恒的事物中去寻求，并且也可以在好象深深刊印在事物里面，而为一切个别事物的发生和次序所必遵循的规律中去寻求。是的，我们还可以说，所有变灭无常的个别事物都密切地、本质地（我可以这样说）依存于固定、永恒的东西，没有固定、永恒的东西，则个别事物既不能存在，也不能被认识。所以这些固定的永恒的东西，虽是个别的，但是因为它们无所不在，并具有弥漫一切的力量，在我们看来，即是变灭无常的个别事物的界说的类或共相，而且是万物的最近因。

（一〇二）虽说这样，但是要想达到对于个别事物的知识似乎有不少的困难须得克服；因为要想同时认识所有的事物实远超乎人类理智的力量以外，但是认识事物谁在先谁在后的次序，我们已经说过，必定不能从其存在的系列求得，也不能从永恒之物推出，因为按照它们的本性，永恒之物莫不同时存在。因此除了我们用来认识永恒之物及其法则的工具外，我们必须另外寻找别的辅助

方法。但是这里并不是讨论这个问题的适当地方，而且在我们对于永恒之物及其必然的法则还没有充分的知识，并对于我们的感官的性质还没有明了以前，也用不着讨论这种方法。

（一〇三）在我们进行研究对于个别事物的知识以前，还有时间去讨论足以帮助我们知道如何使用我们的感官，并如何依一定的规律和正确的次序去作实验，借以充分地规定研究的对象的辅助方法。这样我们最后就可以根据这种方法去规定事物的生成究竟依照哪种永恒之物的规律，而且我们从而也可以了解事物的最内在本质。所有这些我将于适当地方加以说明。这里，为了回到我原来的目的，我将只是设法指出足以使我们认识永恒之物，并根据上面所列举的条件以形成关于它们的界说的途径。

（一〇四）要作到这一层，我们必须回忆上面所说过的话，就是，当心灵注意到任何思想，以便加以考察，而依照适当次序，从它推出应该推出的结论时，如果这思想是错误的，它必定会发现它的错误；但如果这思想是真的，则它就会顺利地进行，没有滞碍，由它推出种种真的结论来。这一点，我说，即是达到我们的目的所必需的。因为假如没有这样一个根本原则，则我们的思想就没有定准。

（一〇五）所以假如我们想要探讨万物的本源，就必须有一个根本原则指导我们的思想去研究。再则，因为方法既是反思的知识本身，则这指导我们思想的根本原则除了是关于构成真理的形式的东西的知识，以及关于知性本身与知性的特质和力量的知识外，不能再是别的东西了。因为这点一经达到，我们就可以有一个根本原则，从这个原则，我们可以推出我们的思想，并可以寻出一条途径，循此途径，知性可以本其固有能力，或者以它自己的能力为准，获得对永恒之物的知识。

（一〇六）假如思想的本性即在于构成真的观念，象我在方法

的第一部分所指出那样，那么现在必须研究我们所了解的知性的能力或力量是什么。因为我们的方法的主要部分既在对于知性的力量和性质加以透彻的了解，所以根据方法的第二部分讨论，我们不得不从思想和知性的界说本身去推出这种知识。

（一〇七）但是直至现在为止，我们还未曾具有发现界说的规则，而且如果没有对于知性和其力量的本性或界说的认识，我们就不能制订出这些规则来。由此可见，或者知性的界说是自明的，或者我们对它什么也不能认识。但是知性的界说并不是绝对地自明的。因为在未能明了知性的本性以前，我们对于知性的特质，一如我们对于借知性所获得的一切事物，并不能清楚明晰地认识。所以如果我们对于知性的特质，有了明晰清楚的了解，则对于知性的界说，便容易明白。因此我们要在这里把知性的特质列举出来，加以考察，并且开始讨论我们求知的天赋工具。①

（一〇八）我曾经大体上讨论过的并且明晰地了解的知性的特质如下：

一、知性自身具有确定性，换言之，它知道事物形式地存在于实在界中，正如事物客观地包含在知性中。

二、知性认识许多东西或绝对地构成某些观念，而又从别的观念以形成另外一些观念，譬如，知性无需别的观念即绝对地形成量的观念；反之，知性形成运动的观念时，必须先思考到量的观念。

三、知性绝对地形成的观念表示无限性；而有限的观念则是知性从别的东西推论出来的。例如就量的观念而论，如果知性从它的原因去理解它，则量便被认为有限，譬如，当知性认为由一个平面的运动而形成一个体积的观念，由一根直线的运动而形成平

① 参看上面三十一节及三十二节以下。

面的观念，最后，由点的运动而形成线的观念时，这些表象并不足以帮助我们对于量的了解，但是仅仅足以对量加以规定。这乃是由于我们在某种限度内认为这些观念都是由运动产生，而其实必须先有了量的观念，才可以形成运动的观念。并且我们还可以设想延长运动足以形成一条无限长的线，但是如果先没有无限之量的观念，我们便不能这样做。

四、知性形成肯定的观念较先于形成否定的观念。

五、知性观察事物并不怎样从时间的观点，而是在某种限度内从永恒的和无限数量的观点*。换言之，知性理解事物并不注意它们所占的时间，亦不注意它们的数量。但是当它想象事物时，则从某种数目和一定的时间与分量的观点去理解它们。

六、我们所形成的明晰清楚的观念，好象只是从我们本性的必然性里推出来似的，所以这些观念，似乎只是绝对依靠我们自己的力量。而混淆的观念，则恰好与此相反；混淆的观念的形成，每每违反我们的意志。

七、知性从别的观念所形成的事物的观念，可以在许多方式下为心灵所规定。譬如，为了规定一椭圆形的平面起见，心灵可以假想一个钉状物固系在一条直线上绕着两个中心点转动，或设想出无限多的点，与任何一条直线永远保持同样固定的关系，或以一个平面斜截一个圆锥体，如是或者倾斜的角度较大于锥顶的角度，或者设想其他无限类此的东西，以规定有限事物的观念。

八、那些愈能表示一物的完善性的观念就愈为完善。因为我们赞美一个设计一座普通房子的建筑师，并不如赞美一个设计一座宏丽庙宇的建筑师那样热烈。

（一〇九）对于其余与思想有关的东西，如爱情、快乐等，我们

---

* 无限数量的观点即不从数量绵延的观点，无限数量即无数量——如康德的先验法开辟的道路。——译者

可以无须多说，因为这些情感与我们现在所讨论的无关，并且除非先理解知性，便不能理解情感。因为假如完全取消观念，则也必定完全取消情感。

（一一〇）我们已经充分说明，错误的与虚构的观念并不是由于具有什么肯定的东西，因而被称为错误或虚构。其所以被认为错误与虚构，完全由于知识的缺陷。所以错误的与虚构的观念，作为错误的与虚构的观念，实在丝毫不能教导我们思想的本质。所以要知道思想的本质，必须从上面所列举的肯定的特质中去寻求，换言之，我们必须寻求一个为这些特质所从出的共同之点，有了这个共同之点则必有诸特质，没有这个共同之点，则诸特质亦随之被取消。　　（余　缺）

译　后　记

本篇的拉丁文原名为 Tractatus de Intellectus Emendatione。

翻译这个册子所根据的和参考过的有如下各种版本：

一、格布哈特校订拉丁文本《斯宾诺莎全集》第二卷第一至四十页（Spinoza Opera，Ⅱ，herausgegeben von Carl Gebhardt，1925，Heidelberg）。

二、格布哈特的德文译本，见格布哈特主编德文本《斯宾诺莎全集》第二卷（C. Gebhardt：Spinozas Sämtliche Werke，Ⅱ，1922，Leipzig）。

三、爱柳士（Elewes）的英文译本，见爱柳士译《斯宾诺莎的主要著作》第一卷，又见英文本“斯宾诺莎选集”（Spinoza Selections，ed. by John Wild，1930，New York）。

四、波伊尔的英文译本，见每人丛书本斯宾诺莎的《伦理学》及《知性改进论》合编（Spinoza：Ethics and Treatise on the Correction of the Understanding，tr. by A. Boyle，Everyman's Lib.，1922，London）。

本篇采取德文译本的办法，分为五章，一一〇节。各种译本有出入处或对于拉丁文原文解释有不同处也大都以德文译本为准。

本册在解放前曾以《致知篇》的书名由商务印书馆印行过（一九四三年初版，一九四五年三版）。这次准备重新出版时，曾作了很多修改。在修改过程中，曾参考了Я. M. 波罗夫斯基的俄文译本。此外曾由商务印书馆交来顾寿观同志的译稿供修改时参考，这就使得我的译文某些地方更接近原文，并减少译文中一些错误和欠确切之处，对我很有帮助。但是这册译本的错误和缺点可能仍然很多，希望读者多提意见。

译者　一九五九年九月

统一书号：2017・52
定　　价：　0.74 元

一校：CTJ121

二校：观者

2008 年 10 月 3 日星期五

2:49:26

ljctt@263.net